PEMIKIRAN
MODERN
DALAM ISLAM
KONSEP, TOKOH DAN
ORGANISASI
Dr. La Ode Ismail Ahmad, M.Th.I
Dr. Muhammad Amri, Lc. M.Ag
Drs. H. Syamsul Qamar, M.Th.I
SEMESTA
AKSARA

PEMIKIRAN MODERN DALAM ISLAM

KONSEP, TOKOH DAN ORGANISASI

Dr. La Ode Ismail Ahmad, M.Th.I
Dr. Muhammad Amri, Lc. M.Ag
Drs. H. Syamsul Qamar, M.Th.I

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصّلاة والسّلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيّدنا محمّد وعلى اله وصحبه أجمعين

Alhamdulillah, penulis panjatkan rasa syukur kehadirat Allah SWT. yang dengan rahmat dan taufiq-Nya jualah sehingga kami dapat menyelesaikan penulisan buku yang berjudul **"Pemikiran Modern dalam Islam: Konsep, Tokoh dan Organisasi".** Salawat dan salam semoga senantiasa tercurah ke haribaan junjungan Nabi Muhammad SAW. yang telah diutus oleh Allah untuk membimbing umat manusia ke jalan yang lurus yaitu agama Islam, agar mereka memperoleh keberuntungan di dunia dan di akhirat dalam panduan al-Qur'an.

Buku ini membahas tentang pemikiran modern dalam Islam, baik dalam tataran pemikiran Islam berkaitan dengan konsep, tokoh maupun organisasi keagamaan. Dengan demikian, ada tiga bagian dari buku ini, yakni ***Pertama***, bagian tentang pemikiran Islam dalam wacana konsep, yang membahas tentang pluralitas makhluk dan keesaan khalik, juga pembahasan tentang Wahdah al-Adyan dan Wahdah al-Syuhud al-Sirhindi. ***Kedua*****,** bagian tentang pemikiran Islam dalam wacana tokoh yang meliputi kajian pemikiran Islam dari tokoh Muhammad Abduh hingga Azyumardi Azra; ***Ketiga***, bagian tentang pemikiran Islam dalam wacana organisasi keagamaan yang meliputi Sarekat Islam dan Muhammadiyah.

Dalam kajian tentang pluralitas makhluk dan keesaan khalik misalnya, buku ini menjelaskan bahwa Pluralitas makhluk adalah suatu keniscayaan, keharusan sekaligus *sunnatullah* kehidupan yang

dilatarbelakangi oleh berbagai faktor yang niscaya pula. Penolakan terhadap pluralitas makhluk adalah penolakan terhadap sesuatu yang seharusnya terjadi serta kekufuran terhadap takdir Allah. Pluralitas tidak boleh dipahami hanya didasari oleh adanya masyarakat yang majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama, yang justru hanya mengambarkan kesan fragmentasi. Pengakuan adanya pluralitas harus disertai dengan kesadaran yang mendalam untuk bersama-sama membangun suatu pergaulan yang dilandasi penghargaan dan penghayatan atas kemajemukan. Untuk membangun kebersamaan tersebut adalah kesadaran yang sebenarnya terhadap eksistensi pluralitas sebagai keniscayaan. Islam secara afirmatif menjelaskan keesaan Khaliq dan pluralitas selain Dia (baca; makhluk). Keesaan Khaliq telah menjadi perbincangan yang tak kunjung selesai dalam dunia teologi dan filsafat. Namun demikian, semuanya mengakui adanya keesaan Tuhan, perbedaan terjadi dalam konteks memahami bagaimana keesaan Tuhan itu dalam kaitannya dengan eksistensi Tuhan yang terdiri dari zat dan sifat.

Dalam kajian tentang wahdah al-Adyan dan Wahdah al-Syuhud al-Sirhindi, buku ini menyimpulkan bahwa dunia dalam pandangan Sirhindi adalah esensi bukan zat, tidak ada (*not-existing*), dan tidak nyata. Hal yang tak terpisahkan darinya adalah bayangan, kesamaan dalam realitas, muncul dari ketidakadaan absolut dan mendapatkan stabilitas dan kepermanenan yang merupakan cermin eksistensi Tuhan serta sifat-sifat yang ada padanya. Ia adalah obyek magis, yang tampaknya ada di dunia, tetapi dalam kenyataan hanya satu dalam penglihatan dan imajinasi. Konsep *wahdāt al-adyan* yang dilontarkan al-Hallaj dan konsep *wahdāt al-syuhud* yang digagas oleh Sirhindi merupakan penjabaran dari formulasi kalimat tauhid, *lā Ilāha Illallah*. *Wahdāt al-adyan* mengajarkan bahwa semua agama pada hakikatnya sama dan bertujuan sama yakni mengabdi kepada Tuhan. Perbedaan yang ada hanyalah dalam bentuk dan nama saja. *Wahdāt al-syuhud* –melalui konsep *tauhid* syuhudi-mengajarkan sebuah persepsi bahwa segala sesuatu yang ada hanyalah Zat Tunggal. Tetapi mempersepsi bukan berarti menganggap sesuatu tidak ada.

Penulis menyadari bahwa kelahiran buku ini tidak terlepas dari uluran tangan berbagai pihak, baik yang bersifat materi maupun moril sehingga dapat terwujud sebagaimana adanya. Maka, sepatutnya penulis menghaturkan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-

tingginya serta iringan doa keselamatan kepada mereka yang telah banyak membantu dalam penerbitan buku ini.

Harapan besar kami semoga karya ini dapat bermanfaat dan berguna bagi para pembaca, khususnya para peminat dan pengkaji Alquran, juga semoga berguna kepada pribadi penulis. Akhirnya kepada Allah jualah kami memohon ridha dan petunjuk-Nya. Terima kasih dan salam dari kami.

Makassar, Januari 2018

Tim Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR iii

PLURALITAS MAKHLUK DAN KEESAAN KHALIQ.......1
- A. Pendahuluan...1
- B. Pluralitas Makhluk 2
- C. Keesaan Khaliq...8
- D. Penutup 12

WAHDATAL-ADYAN DAN WAHDAT AL-SYUHUD SIRHINDI 19
- A. Pendahuluan...19
- B. Konsep Wahdāt Al-Adyān 20
- C. Konsep ***Wahdāt Al-Syuhud* 23**
- D. Kesimpulan 25

MUHAMMAD ABDUH (ANTI JUMUD, RASIONAL DAN PEMBARUAN PENDIDIKAN).....................................29
- A. Pendahuluan...29
- B. Biografi Singkat Muhammad Abduh..................................30
- C. Ide-Ide Pembaruan Muhammad Abduh............................33
  1. Membongkar Kejumudan..34
  2. Rasional (Penggunaan Akal Pikiran)..............................35
  3. Pembaruan di Bidang Pendidikan 36
- D. Pengaruh Pemikiran Pembaruan Muhammad Abduh 39
- E. Kesimpulan 39

PEMIKIRAN AL-JILI TENTANG AJARAN NUR MUHAMMAD DAN INSAN KAMIL....................................44
- A. Pendahuluan...44
- B. Ajaran Al-Jili Tentang Nur Muhammad dan Insan

Kamil 45
1. Biografi al-Jili 45
2. Sejarah Perkembangan Insan Kamil dan Nur Muhammad 47
3. Konsep al-Jili Tentang Insan Kamil dan Nur Muhammad. 48
C. Kesimpulan 52

SULTAN MAHMUD II PEMBARUANNYA (MILITER, PENDIDIKAN, HUKUM, PEMERINTAHAN dan BUDAYA) 57
A. Pendahuluan 57
B. Biografi Sultan Mahmud Ii 58
C. Usaha-Usaha Pembaruannya 59
1. Bi dang Militer 59
2. Bi dang Pendidikan 61
3. Bi dang Pemerintahan 62
4. Bi dang Hukum 63
5. Bi dang Budaya 64
D. Kesimpulan 65

RABIAH AL-ADAWIYAH: POTRET SUFI PEREMPUAN dan PEMIKIRAN TASAWUFNYA 69
A. Pendahuluan 69
B. Riwayat Hidup Rabi'ah Al-Adawiyah 70
C. Konsep Mahabbah Ilahiyah 74
H. Penutup 77

NALAR ISLAM VERSUS ALQUR'AN (STUDI ATAS PEMIKIRAN MOHAMMED ARKOUN) 81
A. Pendahuluan 81
B. Setting Historis dan Sosial Mohammed Arkoun 82
C. Pendidikan dan Karier Intelektualnya 84
D. Deskripsi Umum Tentang Karya-Karyanya 85
E. Nalar Islam Versus Al-Qur'an 87
F. Al-Qur'an dan Keuniversalan Islam 88
G. Kesimpulan 89

H.M. RASJIDI: KOREKSI TERHADAP CAK NUR..............96
A. Pendahuluan...96
B. Koreksi Rasjidi Terhadap Cak Nur 97
1. Sekularisasi 97
2. Rasionalisasi 98
3. Khalifah Allah 99
4. Amal Shaleh...100
5. Tentang Iman 101
6. Agama atau al-Dien 102
C. Penutup 104

REVITALISASI ISLAM dan POLITIK (STUDI ATAS CORAK PEMIKIRAN AZYUMARDI AZRA).......................106
A. Pendahuluan..106
B. Biografi Singkat Azyumardi Azra......................................107
C. Revitalisasi Islam dan Politik 108
D. Khatimah 110

SAREKAT ISLAM: GERAKAN PEMBARUAN POLITIK ISLAM...112
A. Pendahuluan..112
B. Setting Historis Lahirnya Si 113
C. Sarekat Islam Dalam Kancah Politik 115
D. Kesimpulan 119

MUHAMMADIYAH: GERAKAN SOSIAL KEAGAMAAN 124
A. Latar Belakang Masalah...124
B. Setting Historis Lahirnya Muhammadiyah 125
C. Makna dari Nama Organisasi 126
D. Maksud dan Tujuan Organisasi...127
E. Muhammadiyah: Gerakan Sosial Keagamaan...................127
F. Penutup/Kesimpulan...130

PLURALITAS MAKHLUK DAN KEESAAN KHALIQ

A. PENDAHULUAN

Dalam realita kehidupan dunia, tidak ada satu pun ciptaan Tuhan (baca; makhluk) yang benar-benar tunggal (unitary), tanpa ada unsur-unsur perbedaan di dalamnya. Menurut Alquran, kemajemukan atau pluralitas adalah kepastian (taqdir menurut maknanya dalam Alquran) dari Allah swt. Dengan kata lain, Alquran secara afirmatif menjelaskan keesaan Khaliq dan pluralitas selain Dia (baca; makhluk). Bahkan Alquran sendiri merupakan referensi paling otentik bagi pluralitas.

Hal ini diindikasikan dengan gaya bahasa Alquran yang istimewa membuat setiap kata yang digunakan memiliki kemungkinan makna yang varian. Setiap kata atau ayat dalam Alquran memberikan kemungkinan adanya penafsiran yang beragam dan memberikan peluang yang luas untuk ditafsirkan sesuai dengan semangat zamannya.

Dengan kata lain, Alquran merupakan sumber rujukan paling otentik atau pondasi bagi pluralitas di dalam Islam. Alquran tidak pernah menghendaki manusia menjadi umat yang satu yang diatur oleh satu konvensi atau satu gagasan. Dalam bahasa Tarmizi Taher,[1] pluralitas atau keanekaragaman adalah hukum Tuhan yang diciptakan agar manusia mensyukuri perbedaan yang ada. Dengan kata lain, secara teologis pluralitas atau kemajemukan adalah sunnatullah.[2] Artinya, adanya suatu keniscayaan bersifat natural yang telah ditetapkan (ditakdirkan) dan digariskan oleh Allah SWT untuk senantiasa berlaku dalam perputaran kosmos (dunia). Ketika pluralitas dipahami sebagai *sunatullah* maka pengingkaran terhadap pluralitas adalah kekufuran terhadap *sunatullah* itu sendiri. Jika *sunatullah* tersebut diyakini

sebagai suatu kebenaran yang tak terpungkiri, maka pengingkarannya berarti suatu kekufuran terhadap kebenaran. Upaya menyeragamkan manusia ke dalam satu pandangan, sistem, cara, perilaku keyakinan, dan kehidupan adalah usaha yang sia-sia dan bertentangan dengan ketetapan dan takdir Allah. Hal itu hanyalah membawa kepada kesia-siaan dan kegagalan.

Tulisan ini akan mencoba mengkaji tentang persoalan pluralitas makhluk dan keesaan Tuhan dengan masalah utama "Bagaimana menyikapi pluralitas makhluk dan keesaan Tuhan dalam perspektif Islam"?

B. PLURALITAS MAKHLUK

Pluralitas berasal dari bahasa Inggris, *plural,* antonim dari kata *singular*. Secara generik ia berarti kejamakan atau kemajemukan. Dalam arti kata, pluralitas adalah kondisi objektif dalam suatu masyarakat yang terdapat di dalamnya sejumlah kelompok saling berbeda, baik strata ekonomi, ideologis, keimanan maupun latar belakang etnis. Terma ini pada awalnya hanya dipahami secara etimologis dan tidak memiliki konotasi terminologis dan idiom khusus secara filosofis dan sosiologis. Namun, sekarang pluralitas telah menjadi diskursus intelektual dari kedua perspektif tersebut. Muhammad Imarah[3] menjelaskan bahwa pluralitas adalah kemajemukan yang didasari oleh keutamaan, keunikan dan kekhasan. Pluralitas merupakan keragaman yang terdiri dari parsial-parsial yang berbeda antara satu dengan lainnya. Maka dari itu, pluralitas tidak dapat terwujud atau terbayangkan eksistensinya kecuali sebagai anti teas atau komparasi dari keseragaman dan kesatuan yang merangkum seluruh dimensinya. Pluralitas tidak pula dapat dipahami sebagai sesuatu yang "cerai berai" dan "permusuhan" tanpa mempunyai tali persatuan yang mengikat dan merangkum semua bagian atau pihak.

Secara filosofis, pluralitas dibangun dari prinsip pluralisme, yaitu sikap, pemahaman dan kesadaran terhadap kenyataan adanya kemajemukan, keragaman sebagai sebuah keniscayaan, sekaligus ikut secara aktif memberikan makna signifikansinya dalam konteks pembinaan dan perwujudan kehidupan berbangsa dan bernegara ke arah yang manusiawi dan bermatabat.[4]

Pluralitas adalah keragaman dalam sebuah wujud persatuan.

Keragaman, keunikan dan parsial itu merupakan realitas yang tak terbantahkan. Secara sosiologis, manusia terdiri dari berbagai etnis dan budaya yang saling berbeda dan mengikatkan dirinya antara satu dengan lainnya. Suatu bangsa terdiri dari suku-suku yang beraneka ragam, masyarakat terdiri dari keluarga-keluarga yang berlainan, keluarga itu sendiri terdiri dari individu-individu yang tidak sama, semuanya menunjukkan adanya perbedaan, keragaman dan keunikan, namun tetap dalam satu persatuan. Perbedaan-perbedaan individu melebur menjadi satu kesatuan keluarga, keragaman keluarga melebur ke dalam satu ikatan sosial, keanekaan suku-suku terangkum dalam satu bangsa dan masyarakat dunia. Keseluruhan parsialitas itu adalah bagian dari pluralitas, pluralitas itu adalah wujud terbesar dari bagian-bagian dari parsialitas tersebut.

Dalam Islam, ketunggalan diyakini hanya ada pada zat Allah, *zat wajib al-wujud*, selain diri-Nya adalah nisbi dan relatif. Dia adalah sumber kejamakan, keragaman dan parsialitas. Meyakini adanya hakikat ketunggalan pada zat selain zat-Nya merupakan kemusyrikan. Dengan demikian, keyakinan adanya pluralitas bagi makhluk adalah bagian dari iman yang pentingnya sama dengan urgensitas mengimani ketunggalan Allah. Berdasarkan hal ini, maka dapat dipastikan bahwa meyakini adanya pluralitas memiliki dasar teologis dalam Islam.

Kerangka, pluralitas dalam pandangan Islam, dipahami sebagai suatu ayat (tanda kekuasaan) dari ayat Allah yang tidak tergantikan. Ayat-ayat tersebut berdiri di atas kekuasaan Allah untuk kemaslahatan dan kemanusiaan. Dengan kata lain, eksistensi kemanusiaan yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut merupakan factor penyatu; dan perbedaan adalah kemajemukan dalam kerangka kesatuan ini (ayat Tuhan). Tidak ada satu dimensi pun dipandang maslahat kecuali dengan adanya dimensi yang lainnya, sehingga terjadi interaksi dan saling kenal yang terus terjadi di antara kelompok umat yang berbeda dalam kehadiran yang melingkupinya. Dalam kaitan ini, Allah berfirman dalam QS. al-Rum ayat 22 yang berbunyi:

وَمِنْ ءَايَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ ﴿٢٢﴾ وَمِنْ ءَايَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٢٣﴾

Terjemahnya:

> *"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah menciptakan langit dan bumi dan berlain-lainan bahasamu dan warna kulitmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang mengetahui. Dan diantara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah tidurmu di waktu malam dan siang hari dan usahamu mencari sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang mendengarkan".*

Salah satu penafsiran terhadap lafal *"alsinatikum"* (lidah-lidah kamu) adalah perbedaan anggota pengucap dari suatu individu, yaitu adanya perbedaan bahasa, dialek, getaran suara, bentuk tubuh manusia, sidik jari tidak ada yang sama persis. Keseluruhan ini merupakan ayat Tuhan yang pasti.[5] Dalam hal ini Zamakhsyari mengatakan bahwa pluralitas tersebut merupakan satu ayat dari ayat Allah yang mencakup jenis pengucapan, sehingga tidak ada dua pengucapan dari dua orang manusia yang sama desahnya, kerasnya, ketajaman suaranya, kelembutannya, kefasihannya, dialeknya, susunan katanya, gaya bicaranya dan hal-hal lain yang menyebabkan antara satu manusia dengan manusia lain memiliki keunikan tersendiri.[6]

Yang tertangkap, baik secara implicit maupun eksplisit, dari ayat tersebut adalah adanya pengakuan Allah sendiri terhadap fakta pluralitas yang teraktualisasi bagi diri manusia dan menjadi keniscayaan mutlak yang tidak mungkin dibantah oleh siapa saja. Dengan kata lain, manusia diakui sebagai individu-individu yang unik, parsial, plural dan sekaligus sebagai ayat Allah Yang Maha Kuasa. Tidak dapat dibayangkan akibat buruk apa saja yang akan menimpa manusia dan tata kehidupannya jika Allah menjadikan jenis makhluk ini sama persis secara keseluruhan. Misalnya, bagaimana seorang suami akan membedakan isterinya dari adik-adik wanita dan ibundanya; bagaimana seorang kepala negara akan membedakan antara menteri pertahanannya dengan tukang kebunnya; bagaimana seorang polisi membedakan antara penjahat dengan saksinya; dan begitulah seterusnya, jika tidak ada keunikan dan parsialitas manusia. Dengan demikian dapat dipahami, pluralitas adalah rahmat bagi seluruh makhluk di jagat raya ini.

Dalam perspektif sosiologis, pluralitas masyarakat yang ditandai

adanya perbedaan ras, klasifikasi social seperti budaya dan agama, stratifikasi seperti kelas atas, kelas menengah dan kelas bawah adalah bagian dari satu keniscayaan sistem masyarakat. Hal ini dipandang sebagai bagian yang utuh dan memberi warna dan nuansa dinamis dalam masyarakat itu sendiri, baik masyarakat dalam lingkup sederhana maupun lingkup yang kompleks. Manusia tanpa pluralitas kelas, kerja, pendapatan, tentunya menjadikan dunia ini sebagai buana yang fakum tanpa dinamisasi. Dinamisasi adalah suatu kemestian yang dibutuhkan makhluk bumi untuk mencapai taraf kehidupan yang diidealisasikan. Yaitu, peradaban yang dapat memakmur-kan dan mensejahterakannya lahir dan batin.

Pluralitas itu juga tercipta agar setiap individu, suku, bangsa, lebih mudah melakukan ikatan sosial dan pengenalan antara satu dengan yang lain. Dalam relevansi ini, Alquran menyatakan dalam QS. al-Hujarat (49):13;

يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Terjemahnya:

"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal"

Ayat ini menegaskan bahwa perbedaan, keragaman atau pluralitas sosiologis-antropologis, --yang digambarkan dengan penciptaan manusia dari jenis laki-laki dan wanita, suku dan bangsa--, dijadikan untuk saling kenal mengenal di antara sesama manusia. Alquran menjadikan "kenal-mengenal" sebagai logika awal pluralitas manusia di bumi ini.[7] Dari sini terbangunlah filsafat kemanusiaan yang universal, yaitu interaksi yang baik, yang wujudnya untuk saling kenal mengenal sesame mereka. Secara filosofis, kenal-mengenal tersebut tidaklah dipahami hanya sebatas literalitas, namun lebih dari itu, untuk saling memahami karakter, budaya, sikap, tingkah laku, antar sesama manusia. Pemahaman yang demikian menjadikan hubungan

antar manusia, budaya, peradaban, saling pengertian. Hal ini tentunya menolak fanatisme rasial, budaya, agama, dari manusia yang lain. Lebih jauh, hal ini berarti mengingkari tindakan egois personal dan egois sosial yang mengklaim dan memonopoli kebenaran diri atau kelompok sendiri. Dengan saling kenal-mengenal maka lahirlah dinamisasi masyarakat yang saling mengisi kekurangan antar satu dan lainnya, bukan saling menghancurkan dan membinasakan. Implikasi yang ditemukan selanjutnya adalah budaya keterbukaan dan saling menghargai dan memahami.

Pluralitas dan keragaman antara suku, bangsa, agama dan budaya dalam pemahaman kerangka kesatuan manusia menciptakan sikap-sikap moderat bagi setiap individu dan masyarakat. Dalam kerangka ini maka terwujudlah keselarasan antar kekhasan individual dan sosial yang dimiliki masing-masing dengan keutamaan, kelebihan, maupun kekurangan dan kelemahannya. Berangkat dari hal ini, setiap pemilik kekhasan tersebut tidak perlu menghilangkan identitas pribadi dan kelompoknya. Sebaliknya, yang terjadi adalah rasa bangga terhadap kekhasan dan keutamaan yang dimilikinya tanpa mengingkari dan menganggap kekhasan orang lain lebih rendah. Dengan demikian, tidak akan muncul obsesi-obsesi yang ingin menguasai atau menyeragamkan kekhasan orang lain ikut dalam keseragaman kekhasannya.

Sesuatu yang tidak bisa dihindari dalam kehidupan manusia adalah terjadinya pergeseran-pergeseran pada permukaan karakteristik pribadi maupun kelembagaan sosial akibat transformasi dan adaptasi. Pergeseran-pergeseran akibat adaptasi, interaksi, akulturasi budaya, tidaklah menghilangkan substansi pribadi individu dan sosial tersebut, tetapi seyogyanya berwujud sebagai pengayaan karakteristik masing-masing pihak untuk menuju kesempurnaan pribadi dan kelompoknya.

Salah satu yang paling penting dalam ranah pluralitas sosial di atas adalah sesuatu yang terkait dengan kepercayaan atau agama yang dianut masyarakat. Pluralitas agama sangat berperan mewarnai sejarah kehidupan sosial, tidak terkecuali masyarakat kontemporer, baik dalam skala kecil maupun skala besar, terutama di negara-negara yang sangat mengedepankan religiusitas seperti Indonesia. Dalam masyarakat Indonesia ditemukan perbedaan kepercayaan dan agama yang dianut penduduknya, seperti Islam, Kristen, Budha dan Hindu yang masing-masing pemeluknya mengakui kebenaran agamanya. Perbedaan ini

adalah bagian dari konsekwensi pluralitas agama yang terkait dengan sejarah masyarakat Indonesia dalam relevansinya dengan masyarakat dunia. Keragaman agama, sebagaimana keragaman etnisitas suku dan bangsa, juga dipahami dalam satu perspektif kemanusiaan yang hidup berdampingan dengan kekhasannya membangun kehidupan bersama. Indonesia menjadi lebih unik dengan keunikan-keunikan agama yang dianut penduduknya tersebut. Keunikan-keunikan ini, bukanlah ancaman terhadap pemeluk agama yang satu bagi eksistensi agama yang lainnya, tetapi akan lebih memperjelas keunikan tersendiri. Agama yang dianut oleh seorang pemeluknya menjadi identitas pribadinya sekaligus cerminan kesucian agamanya.

Sikap inklusif, dalam arti menerima dan menyadari kehadiran agama lain dalam kehidupan bersama dan bernegara, tidak menjadikan pemeluk agama-agama kehilangan jati diri, eksistensi dan penganutnya. Apabila hal itu disadari masing-masing pihak sebagai kenyataan dan keniscayaan pluralitas, maka problema substansial antar pemeluk agama telah selesai. Oleh karenanya, inklusifitas justru menjadi jaminan terhadap keharmonisan masing-masing agama untuk tetap eksis dalam satu kesatuan pluralitas. Sebaliknya, sikap eksklusif, dalam arti menutup diri terhadap kenyataan pluralitas dan mengedepankan idealitas serta egois sepihak, justru menimbulkan ketidakseimbangan dan disharmonitas antar pemeluk agama-agama. Hal ini tentunya akan membuka peluang bagi dirinya dan bagi orang lain untuk bersikap refresif, arogan dan penindasan terhadap pihak lainnya. Eksklusifitas tersebut merupakan langkah mundur peradaban manusia sekaligus pengingkaran pluralitas yang merupakan *sunatullah*.

Pluralitas adalah gagasan atau pandangan yang mengakui adanya hal-hal yang sifatnya banyak dan berbeda-beda (heterogen) di suatu komunitas masyarakat.[8] Semangat pluralitas sebagai penghargaan atas perbedaan-perbedaan dan heteroginitas merupakan moralitas yang harus dimiliki oleh manusia.

Menurut Syekh Muhammad Abduh,[9] bahwa terjadinya makhluk yang pluralitas yang dapat disaksikan oleh mata kepala adalah terletak dari kebebasan berbuat Tuhan. Menurutnya, Tuhan berbuat dengan kemauan yang bebas, tidak satupun di antara perbuatan-perbuatan dan tindakan-tindakan Tuhan dengan segala aktifitas dalam menciptakan makhluk-makhluk-Nya karena sebab yang datang atau karena ada

sesuatu tekanan.

Alquran tidak hanya menguraikan pluralitas secara global, tetapi menanamkan kaidah-kaidah mendasar bagi pluralitas. Kaidah-kaidah itu kemudian mencapai klimaksnya ketika Alquran menegaskan adanya pluralitas agama yang saling berinteraksi antara satu dengan yang lainnya di dalam hidup ini. Adapun kaidah-kaidah pluralitas dalam Alquran adalah; 1) nash-nash yang menegaskan bahwa Allah menciptakan segala sesuatu dari pasangan (lebih dari satu). Hal ini membuktikan tidak adanya ketunggalan dalam masyarakat dan menegaskan pluralitas yang dimulai dari satu pasangan atau banyak pasangan di dalam masyarakat;[10] 2) ketetapan prinsip berderajat untuk membedakan kelompok-kelompok yang ada dalam masyarakat, bahkan Nabi pun memiliki derajat yang berbeda-beda;[11] dan 3) prinsip berlomba dalam berbagai kebajikan yang secara eksplisit memberikan kebebasan individu.[12] Dengan demikian, Alquran merupakan sumber utama dalam mengapreseasi terjadinya pluralitas atau kemajemukan dalam kehidupan dunia ini.

C. KEESAAN KHALIQ

Islam adalah satu-satunya agama yang berhasil menjelaskan keesaan Tuhan secara gamblang. Agama di luar Islam telah merusak konsep mereka tentang keesaan Tuhan. Orang-orang Yahudi telah merusak konsep keesaan Tuhan ketika mereka menjadikan Tuhan Yang Maha Esa sebagai Tuhan khusus bagi Bani Israel. Olehnya itu, berbicara tentang keesaan Tuhan dalam Yahudi menjadi tidak relevan. Agama Nasrani, mereka telah mengaburkan konsep keesaan Tuhan dalam keyakinan mereka dengan gagasan Trinitas.

Tuhan dalam Islam adalah Tuhan yang Esa (*wahid, ahad,*[13] *fard*) yang menjadi tempat bergantung seluruh makhluk (*al-samad*).[14] Dia tidak beranak, tidak diperanakkan dan tidak ada pesaing bagi-Nya. Dialah Tuhan yang tidak dapat dilihat oleh mata dan Dia tidak serupa dengan apapun. Alquran melarang orang-orang yang beriman membuat penyerupaan untuk-Nya. Tidak ada satu pun yang serupa dengan dia.

Para filosof klasik berkhayal mampu mencapai "inti tunggal" yang tidak bisa terbagi-bagi. Asumsi mereka mengatakan bahwa sampai kepada inti tunggal itu adalah sesuatu yang mungkin dan itu adalah rahasia alam. Namun, ilmu pengetahuan modern memastikan bahwa

di alam ini tidak ada satu unsur atau kekuatan yang tidak bisa dibagi-bagi. Segala sesuatu akan terus mengalamai fragmentasi sampai batas yang tidak bisa diketahui. Segala sesuatunya menyatu dan memisahkan diri dengan dan dari yang lainnya. Seluruhnya beredar sesuai sistem yang telah ditentukan. Dalam arti kata, segala sesuatu beredar di garis edarnya (*kullun fi falak yasbahun*).

Alquran menantang nalar manusia ketika berbicara tentang Allah Yang Maha Esa. meskipun konsep itu tampak sederhana dan jelas namun nalar manusia tidak mampu mempersepsikannya dengan tepat. Manusia tidak akan mampu mempersepsikan satu wujud yang tidak terdiri dari partikel-partikel. Bagi manusia, jika tidak ada partikel, maka tidak ada wujud. Yang ada adalah ketiadaan. Oleh karena itu, bagi manusia, wujud harus terdiri dari partikel-partikel atau tidak ada sama sekali.

Lebih dari itu, Alquran mempertegas dan memantapkan konsep tauhid (keesaan Allah) dan mensucikannya. Alquran menegasikan segala bentuk kebendaan dari konsep tauhid.[15] Pada waktu yang sama, Alquran menyatakan bahwa Dia Hidup, Melihat, Mendengar dan mempunyai 20 sifat dan sembilan puluh sembilan nama yang indah. Dia benar-benar abstrak.

Tauhid, menurut Ibn Taymiyah, membawa kepada pembebasan manusia dari segala macam kepercayaan palsu, seperti mitologi yang selalu membelenggu manusia. Kepercayaan palsu adalah segala bentuk praktik pemujaan kepada selain Allah sehingga tercipta tuhan-tuhan palsu. Kepercayaan palsu itu dapat juga terwujud dalam bentuk pemujaan kepada diri sendiri yang kesemuanya itu mengakibatkan tertutupnya kebenaran dari hati manusia.[16]

Al-Mawdudi menyimpulkan bahwa asas terpenting dalam Islam adalah tauhid. Bahkan, seluruh Nabi dan Rasul mempunyai tugas pokok untuk mengajarkan tauhid kepada seluruh umat manusia. Ajaran tauhid itu sendiri sangat sederhana, tidak ada tuhan selain Allah dan Muhammad itu rasul Allah. Pernyataan ini mengandung ikrar kesediaan manusia mematuhi kehendak Allah dan tidak akan mengakui selain kekuasaan Allah. Pernyataan itu juga merupakan kunci pembebasan jiwa manusia dari setiap jerat dan belenggu serta pendorong kekuatan intelektual dan material yang bebas dari ikatan-ikatan perbudakan.[17]

Di pihak lain, al-Faruqi menjelaskan bahwa tauhid sebagai prinsip dasar Islam karena tauhid adalah esensi Islam. Sebagai landasan bagi pengelolaan hidup kemasyarakatan dalam Islam, tauhid, tulis al-Faruqi, membawa kepada tiga implikasi, yaitui; *Pertama,* masyarakat Islam adalah masyarakat yang egalitarian; *Kedua*, masyarakat Islam harus mengusahakan aktualisasi kehendak Ilahi di semua bidang yang dapat dijangkaunya dan selanjutnya mengarahkannya kea rah yang lebih baik; dan *Ketiga*, masyarakat Islam adalah masyarakat yang bertanggung jawab untuk merealisasikan kehendak Ilahi.[18]

Menurut Amien Rais,[19] tauhid merupakan landasan etis yang memunculkan empat konsep, yakni: *Pertama*, kesatuan dalam penciptaan (*the unity of creation*) yang berarti bahwa seluruh eksistensi merupakan satu kesatuan di bawah satu kekuasaan yang kreatif yakni Tuhan;[20] *Kedua*, kesatuan kemanusiaan (*the unity mankind*), maksudnya, walaupun terdiri dari berbagai jenis bangsa, warna kulit, bahasa dan agama, manusia mempunyai asal yang sama;[21] *Ketiga*, kesatuan petunjuk (*the unity of guidance*), bahwa setiap bangsa diberi Rasul oleh Tuhan.[22] Kendati *syir'ah* dan *minhaj* sepanjang sejarah dapat termanifestasi secara berlainan, namun hakikat agama itu sendiri adalah satu;[23] *Keempat*, sebagai konsekuensi logis dari ketiga hal di atas, maka bagi umat manusia hanya ada satu tujuan atau makna hidup (*the unity of purpose of life*), yakni berusaha menjauhi kejahatan untuk bergerak bersama sesuai dengan rencana Tuhan.

Ketika Allah menjelaskan bahwa Zat-nya adalah kekal atau tidak akan mati, konsekuensinya adalah segala sesuatu selain Dia tidak memiliki sifat kekal seperti Dia. Segala sesuatu yang tampak pasti akan berubah, mati dan sirna (*kullu sya'in halikun illa wajhahu*). Kematian adalah akhir perjalanan kehidupan dunia.

Apabila berkeyakinan bahwa di sana ada pencipta yang kekal selain Allah, maka akan ada sekutu bagi Allah. Hal ini telah menyimpang dari konsep tauhid yang dibawa oleh Islam, karena dalam Islam Allah tidak memiliki sekutu dan keesaan hanya milik-Nya semata. Demikian halnya, ketika Allah menjelaskan bahwa Dia Maha Esa, berarti tidak ada keesaan dalam alam dan masyarakat. Yang ada adalah pluralitas yang mungkin mencapai jutaan bentuk.

Ketika Allah memproklamirkan diri sebagai Pencipta (*al-khaliq*) dalam ratusan ayat, secara otomatis tidak ada yang mampu mencipta

(*khalqu*) selain Dia.

Persoalan tentang keesaan Tuhan menjadi perbincangan yang menarik dan berkepanjangan di dunia filsafat atau dikalangan filosof. Al-Kindi misalnya, dengan filsafat *"al-Haqq al-Awwal"* nya berusaha memurnikan keesaan Tuhan dalam arti banyak. *Al-Haqiqah* atau kebenaran, menurutnya, adalah sesuainya apa yang ada di dalam akal dengan apa yang di luarnya, yaitu sesuainya konsep dalam akal dengan benda yang bersangkutan yang berada di luar akal. Benda-benda yang ada di luar akal merupakan *juz'iyat* (*particulars*). Yang utama dalam filsafat bukanlah benda-benda atau *juz'iyat* itu sendiri, tetapi yang penting adalah hakikat dari *juz'iyat* itu sendiri. Hakikat yang ada dalam benda-benda itu disebut *kulliat* (*universal* atau keumuman). Tiap-tiap benda mempunyai hakikat sebagai *juz'i* (*haqiqah juz'iah*) yang disebut dengan *aniah* dan hakikat sebagai *kulli* (*haqiqah kulliah*) yang disebut dengan *mahiah*, yaitu hakikat yang bersifat universal dalam bentuk jenis.[24]

Memurnikan tauhid adalah perbincangan penting dalam teologi dan filsafat Islam. Al-Farabi (870-950 M) memberi konsep yang lebih murni lagi. Menurutnya, kalau Tuhan pencipta alam semesta, berhubuang langsung dengan ciptaan-Nya yang tak dapat dihitung jumlahnya, di dalam diri Tuhan terdapat arti banyak. Zat, yang ada di dalam diri-Nya terdapat arti banyak, tidaklah sebenarnya esa. Yang Maha Esa, agar menjadi esa, hanya berhubungan dengan yang esa.[25]

Permurnian tauhid inilah yang menimbulkan filsafat emanasi (*al-faid*, pancaran) dari al-Farabi. Yang Maha Esa berpikir tentang diri-Nya yang esa, dan pemikiran merupakan daya atau energi. Tuhan tidak langsung berhubungan dengan yang banyak, tetapi melalui akal atau malaikat. Dalam diri Tuhan tidak terdapat arti yang banyak, dan inilah tauhid yang murni dalam pendapat al-Farabi dan filosof-filosof Islam yang menganut paham emanasi.[26]

Atas nama pemurnian tauhid, para filosof telah berbeda dalam mengapreseasi ide, gagasan atau konsep tentang Tuhan Yang Maha Esa. Ibn al-'Arabi' (560-638/1165-1240), salah sufi terbesar, mengkritik orang yang memutlakkan, atau jika boleh, "menuhankan", kepercayaannya kepada Tuhan, dan menganggap kepercayaannya itu sebagai satu-satunya yang benar dan menyalahkan kepercayaan orang lain. Ibn al-'Arabi menyebut Tuhan yang dipercayai manusia "Tuhan

kepercayaan" *(ilah al-mu'taqad*), "Tuhan yang dipercayai" (*al-ilah al-mu'taqad*), "Tuhan dalam kepercayaan" (*al-ilah fi al-i'tiqad*), "Tuhan kepercayaan" (*al-haqq al-i'tiqadi*), "Tuhan yang dalam kepercayaan" (*al-haqq al-ladzi fi al-mu'taqad*) dan "Tuhan yang diciptakan dalam kepercayaan" (*al-haqq al-makhluq fi al-i'tiqad*).[27]

Pengetahuan yang benar dan tertinggi tentang Tuhan adalah pengetahuan dengan "tidak mengetahui" atau "ketidaktahuan" karena Tuhan di luar jangkauan pengetahuan manusia dan tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata dan bahasa manusia. Orang yang mengetahui bahwa ia tidak dapat mengetahui Tuhan adalah orang yang secara benar mengetahui-Nya; itulah orang bijak. Orang yang menganggap bahwa ia mengetahui Tuhan adalah orang yang tidak mengetahui-Nya; itulah orang yang bodoh. Bukankah Tuhan telah berfirman: "Penglihatan tidak dapat mempersepsi-Nya [yaitu Tuhan], tetapi Dia mempersepsi semua penglihatan". (QS. al-An'am [6]:103).

D. PENUTUP

Pluralitas makhluk adalah suatu keniscayaan, keharusan sekaligus *sunnatullah* kehidupan yang dilatarbelakangi oleh berbagai faktor yang niscaya pula. Penolakan terhadap pluralitas makhluk adalah penolakan terhadap sesuatu yang seharusnya terjadi serta kekufuran terhadap takdir Allah. Pluralitas tidak boleh dipahami hanya didasari oleh adanya masyarakat yang majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama, yang justru hanya mengambarkan kesan fragmentasi. Pengakuan adanya pluralitas harus disertai dengan kesadaran yang mendalam untuk bersama-sama membangun suatu pergaulan yang dilandasi penghargaan dan penghayatan atas kemajemukan. Untuk membangun kebersamaan tersebut adalah kesadaran yang sebenarnya terhadap eksistensi pluralitas sebagai keniscayaan.

Islam secara afirmatif menjelaskan keesaan Khaliq dan pluralitas selain Dia (baca; makhluk). Keesaan Khaliq telah menjadi perbincangan yang tak kunjung selesai dalam dunia teologi dan filsafat. Namun demikian, semuanya mengakui adanya keesaan Tuhan, perbedaan terjadi dalam konteks memahami bagaimana keesaan Tuhan itu dalam kaitannya dengan eksistensi Tuhan yang terdiri dari zat dan sifat.

Bahkan, keesaan Tuhan atau tauhid menjadi titik temu dalam agama-agama dalam mencari kesamaan. Tauhid menuntut konsekuensi

tidak adanya pemitosan sesama manusia atau sesama makhluk. Dengan tauhid, Islam menegakkan penghargaan kepada perbedaan pendapat dan perbenturan keyakinan. Keyakinan kepada Tuhan Yang Maha Esa merupakan pemurnian kepercayaan *par excellence*. Dengan keyakinan ini, manusia mendapatkan makna yang baru dan dimensi yang lebih dalam tentang ikatan yang dimilikinya dalam alam semesta. Tauhid adalah proses pembebasan manusia yang tiada tara mencakup segala hubungan yang ada, seperti hubungan antara manusia dengan dirinya, antara manusia dengan sesame, antara manusia dengan alam semesta, yang merupakan lokus sementara baginya dalam kehidupan duniawi ini. Dengan konsep tauhid, segala tali hubungan itu telah mendapatkan unsur trasendesinya.

DAFTAR PUSTAKA

Abduh, Muhammad, *Tafsir al-Qur'an al-Karim (Juz 'Amma)*, diterjemahkan oleh Muhammad Baqir dengan judul: *Tafsir Juz 'Amma,* Cet. II; Bandung: Mizan, 1998.

_, *Risalah al-Tawhid,* Beirut: Dar al-Fikr, 1992.

Arifinsyah, *Hubungan Antar Agama; Wacana Pluralisme Ekslusifisme dan Inklusifisme* (Medan: IAIN Press, 2002.

Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat,* Jakarta: Gramedia, 2000.

Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jilid IV, Cet. III; Jakarta: Ichtiar Van Hoeve, 1994..

Faruqi, Ismail Raji al-, *Tauhid,* Bandung: Mizan, 1988.

Hanbali, Badr al-Din al-, *Mukhtashar Fatawa Ibn Taymiyah,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th..

Hughes, Thomas Patrick, *Dictionary of Islam,* New Delhi: Cosono Publications, 1986.

Ma'luf, Louis, *al-Munjid fiy al-Lughah wa al-A'lam,* Cet. XXIII; Beirut: Dar al-Masyriq, 1975.

Madjid, Nurcholish, *Islam: Doktrin dan Peradaban,* Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.

Mawdudi, Abu A'la al-, *Khilafah dan Kerajaan,* Bandung: Mizan, 1984.

Muhammad Imarah, *al-Islam wa Ta'addudiyah: Ikhtilaf wa Tanawwu' fi Itari al-Wihdah*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, *Islam dan Pluralitas: Perbedaan dan Kemajemukan dalam Bingkai Persatuan,* Gema Insani Press, 1997.

Nasution, Harun, "Filsafat Islam" dalam Budhy Munawwar Rahman (Ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* Cet. II; Jakarta: Paramadina, 1995.

Noer, Kautsar Azhari, "Tuhan Yang Diciptakan dan Tuhan Yang Sebenarnya" dalam Jurnal Pemikiran Islam Paramadina, Vol I. No. 1, Juli-Desember 1998.

Rais, M. Amin, "Etika Pembangunan Kehidupan Antarumat Beragama", dalam *Etika Pembangunan dalam Pemikiran Islam di Indonesia,* (ed) Machnun Husein Jakarta: Rajawali, 1986.

Ridha, Rasyid, *Tafsir al-Manar*, juz IV, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Suyuthi, Jalal al-Din al-, *al-Durr al-Mansur*, *fiy Tafsir al-Ma'sur,* Jilid

II (Beirut: Dar al-Fikr, 1983.
Tabarsi, *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr, 1957).
Taher, Tarmizi, *Membumikan Ajaran Ketuhanan: Agama dalam Transformasi Bangsa,* Cet. I; Jakarta: Hikmah, 2003.
Thabathaba'i, Muhammad Husain al-, *al-Mizan fiy Tafsir al-Qur'an*, jilid IV, Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1397 H.
Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
Zamakhsyari, *al-Kasysyaf*, Juz III, Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1972.

(Endnotes)

1 Lihat Tarmizi Taher, *Membumikan Ajaran Ketuhanan: Agama dalam Transformasi Bangsa* (Cet. I; Jakarta: Hikmah, 2003), h. 7

2 Istilah sunatullah berasal dari bahasa Arab *sunnah Allah* yang terdiri dari dua kata, yaitu kata *sunnah* dan *Allah*. Kata *sunnah* merupakan bentuk tunggal yang artinya 'jalan' atau 'cara', sedang bentuk jamaknya adalah *sunan*. Secara leksikal, kata *al-sunnah* sinonim dengan kata *al-thariqah* (metode atau cara), dan *al-Shirath* (jalan, baik jalan yang baik maupun jalan yang buruk). Lihat *Mu'jam al-Wasith*, Juz I, h. 457. Menurut Louis Ma'luf, kata *sunnah* berasal dari kata *sanna* yang berarti 'mengiring/menarik', 'mengikuti jalan', dan 'membuat sunnah'. Kata *sunnah* itu bersinonim dengan kata-kata *al-shirath* (sejarah), *al-thariqah* (jalan, cara), *al-thabi'ah* (tabiat, sifat), *al-syari'ah* (jalan, syariat). Lihat Louis Ma'luf, *al-Munjid fiy al-Lughah wa al-A'lam* (Cet. XXIII; Beirut: Dar al-Masyriq, 1975), h. 353. Dalam *Dictonary of Islam*, kata *sunnah* diartikan dengan '*a path*', '*a way*', dan '*a manner of life*'. Lihat Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam* (New Delhi: Cosono Publications, 1986), h. 977-978. Dalam *Ensiklopedi Islam*, sunatullah atau sunnah diartikan dengan 1) *al-tariqah* (jalan, cara, metode); 2) *al-sirah* (perikehidupan, perilaku); 3) *al-tabi'ah* (tabiat, watak); 4) *al-syariah* (syariat, peraturan, hukum); 5) *al-hadis* (hadis, Allah). Lihat Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jilid IV, (Cet. III; Jakarta: Ichtiar Van Hoeve, 1994), h. 297.

Adapun dari segi terminologinya terdapat beberapa arti sunnah sebagai berikut: 1) Menurut al-Thabathaba'i, *sunnah* adalah *al-thariqah al-maslukah fiy al-mujtama'* (jalan yang ditempuh oleh suatu masyarakat). 2) Menurut Rasyid Ridha, *sunnah* adalah kebiasaan yang dijalankan secara tetap dan terus menerus. 3) Menurut al-Suyuthi, *sunnah* adalah segala perbuatan, termasuk

di dalamnya yang baik dan yang buruk yang terjadi secara terus menerus di kalangan, baik orang-orang mukmin maupun kafir. Lihat Muhammad Husain al-Thabathaba'i, *al-Mizan fiy Tafsir al-Qur'an*, jilid IV, (Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1397 H), h. 21. Lihat Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, juz IV, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 140. Lihat Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Durr al-Manshur*, Jilid II, (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), h. 329.

Di dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, sunatullah diartikan; 1) Hukum-hukum Allah yang disampaikan untuk umat manusia melalui para Rasul; 2) Undang-undang keagamaan yang ditetapkan oleh Allah yang termaktub dalam al-Qur'an; dan 3) Hukum (kejadian dan sebagainya) yang berjalan secara tetap dan otomatis. Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), h. 869.

3 Muhammad Imarah, *al-Islam wa Ta'addudiyah: Ikhtilaf wa Tanawwu' fi Itari al-Wihdah*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, *Islam dan Pluralitas: Perbedaan dan Kemajemukan dalam Bingkai Persatuan* (Gema Insani Press, 1997), h. 9.

4 Arifinsyah, *Hubungan Antar Agama; Wacana Pluralisme Ekslusifisme dan Inklusifisme* (Medan: IAIN Press, 2002), h. 55.

5 *Ibid.,* h. 140; al-Tabarsi, *al-Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Juz II, (Beirut: Dar al-Fikr, 1957), h. 225.

6 Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf*, Juz III (Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1972), h. 216.

7 Lebih jauh lihat Muhammad Imarah, *op. cit.,* h. 141.

8 Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2000), h. 853.

9 Syekh Muhammad Abduh, *Risalah al-Tawhid* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), h. 32.

10 Lihat QS. Yasin (36):36; QS. Fathir (35):11; QS. al-Syu'ara (26):26 dan QS. al-Dzariyat (51):49.

11 QS. al-Nisa' (4):95; QS. al-An'am (6): 123 & 165; QS. al-Taubah (9):20; QS. al-Zukhruf (43):32; QS. al-Baqarah (2):253.

12 QS. al-Baqarah (2):148; QS. al-Maidah (5):48; QS. al-Taubah (9):100; QS. Fathir (35):32 dan QS. al-Hadid (57):21.

13 Menurut Muhammad Abduh, kata *ahad* berarti sesuatu yang tunggal dalam zatnya; tidak tersusun dari pelbagai substansi yang berbeda-beda. Ia bukan materi, dan tidak pula berasal dari pelbagai unsur non-materi. Abduh membantah pandangan sebagai orang yang mengatakan bahwa Tuhan berasal dari dua unsur aktif atau dari tiga unsur yang manunggal meskipun berbeda-beda. Abduh menyatakan bahwa kata *ahad* tidak disertai kata sandang *al* (menjadi *al-ahad* atau 'yang tunggal') karena tujuannya adalah untuk menegaskan bahwa Allah adalah *wahid* (esa, tunggal) dalam zatnya, bukan untuk menyatakan bahwa tidak

ada 'yang satu' (yang sendiri) selain Dia. Lihat Muhammad Abduh, *Tafsir al-Qur'an al-Karim (Juz 'Amma)*, diterjemahkan oleh Muhammad Baqir dengan judul: *Tafsir Juz 'Amma* (Cet. II; Bandung: Mizan, 1998), h. 364-465.

14 Kata *al-samad* menurut Abduh adalah pemimpin (pemuka suatu kelompok) yang dimuliakan, yang selalu didatangi untuk dimintai pertolongannya, atau untuk menyelesaikan pelbagai persoalan. Kata ini mengisyaratkan pengertian bahwa kepada Dialah secara langsung bermuara setiap permohonan, tanpa perlu perantara atau pemberi syafaat. Lihat *ibid.*, h. 366-367.

15 Kata tauhid berasal dari bahasa Arab *tawhid* yang merupakan bentuk masdar. Kata ini berasal dari kata *wahhada, yuwahhidu, tawhidan* yang secara leksikal berarti 'menyatukan' atau 'mengesakan'. Dalam makna generiknya tauhid juga digunakan untuk arti 'mempersatukan' hal-hal yang terserak-serak atau terpisah-pisah, misalnya dalam penggunaan dalam bahasa Arab *tawhid al-kalimah* yang artinya 'mempersatukan paham' atau dalam ungkapan *tawhid al-quwwah* yang berarti 'menyatukan kekuatan'.

Sebagai istilah teknis dalam Ilmu Kalam, kata tauhid dimaksudkan sebagai paham "memahaesakan Tuhan" atau secara lebih sederhana paham "Ketuhanan Yang Maha Esa" atau "Monoteisme".

Dalam Alquran tidak dijumpai kata *tawhid*, tetapi kata-kata yang menunjuk pada arti *tawhid* ada empat, yakni; 1) kata *ahad* (esa atau satu). Kata ini dalam Alquran disebut 53 kali; 2) kata *wahid* (satu) disebut 30 kali; 3) kata *wahdah* (sendiri atau tunggal) di dalam Alquran disebut 6 kali; dan 4) kata *wahid* (yang tunggal atau esa) yang hanya ditemukan satu kali dalam Alquran.

Meskipun kata *tawhid* tidak dijumpai di dalam Alquran, kata ini sangat tepat mengungkapkan isi Alquran, yaitu ajaran tentang kemahaesaan Tuhan. Bahkan kata itu juga secara tepat menggambarkan inti ajaran semua Nabi dan Rasul Tuhan yang mereka itu telah diutus untuk setiap kelompok manusia di bumi sampai tampilnya Nabi Muhammad Saw yang membawa ajaran Ketuhanan Yang Maha Esa. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), h. 72-73.

16 Lihat Badr al-Din al-Hanbali, *Mukhtashar Fatawa Ibn Taymiyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th(, h. 126.

17 Lihat Abu A'la al-Mawdudi, *Khilafah dan Kerajaan* (Bandung: Mizan, 1984), h. 13-19.

18 Lihat Ismail Raji al-Faruqi, *Tauhid* (Bandung: Mizan, 1988), h. 98-104.

19 M. Amin Rais, "Etika Pembangunan Kehidupan Antarumat Beragama", dalam *Etika Pembangunan dalam Pemikiran Islam di Indonesia,* (ed) Machnun Husein (Jakarta: Rajawali, 1986), h. 215-216.

20 QS. Thaha (20):50; QS. al-Hasyr (59):24 dan QS. al-A'la (87):1-3

21 QS. al-Nisa' (4):1

22 QS. Yunus (10):47.

23 QS. al-Maidah (5):48.

24 Lihat Harun Nasution, "Filsafat Islam" dalam Budhy Munawwar Rahman (Ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Cet. II; Jakarta: Paramadina, 1995), h. 149.

25 *Ibid.*,

26 *Ibid.*, h. 149-151.

27 Lihat Kautsar Azhari Noer, "Tuhan Yang Diciptakan dan Tuhan Yang Sebenarnya" dalam Jurnal Pemikiran Islam Paramadina, Vol I. No. 1, Juli-Desember 1998, h. 130-131.

WAHDAT AL-ADYAN DAN WAHDAT AL-SYUHUD SIRHINDI

A. PENDAHULUAN

Wahdāt al-Adyān dan *Wahdāt al-Syuhud* merupakan dua term dari sebagian term tentang *al-wahdāt* (kesatuan) dalam dunia tasawuf. Selain term ini, dunia tasawuf juga mengenal konsep tentang *wahdāt al-wujud* dan *wahdāt al-ummah*. Menurut Ahmad Amin[1], konsep ini berawal dari implementasi kalimat *tauhid: lā Ilāha Illallāh.*

Tauhid, dalam literatur sufi mempunyai empat makna yang berbeda. ***Pertama,*** menyakini dan mengimani keesaan Tuhan; ***Kedua,*** disiplin kehidupan lahir dan bathin berdasar kepercayaan tersebut; ***Ketiga***, pengalaman dalam persatuan dan menyatu dengan Tuhan; dan ***Keempat***, konstruksi teosofi atau filosofis tentang kenyataan yang bertolak dari pengalaman mistikal.[2]

Dalam kepustakaan sufi, istilah umum dari pengertian ketiga menurut Ahmad Sirhindi[3] adalah *tauhid syuhudi*, yang secara sederhana berarti persepsi (*syuhud*) atas Zat Tunggal dari pengalaman mistik, yang puncaknya adalah pengalaman menyatu. Sedangkan tauhid dalam pengertian keempat sering diasosiasikan dengan istilah *tauhid wujudi* maupun *wahdāt al-wujud*.[4]

Kalimat tauhid ini mempunyai dampak yang sangat dalam bagi kehidupan umat Islam. Hal ini disebabkan oleh karena kalimat itu merangkum secara universal bagaimana seharusnya manusia hidup memandang diri, manusia dan alam dalam kaitannya dengan Tuhan. Dengan kata lain, Tuhan adalah sesuatu yang "unik", sehingga tidak bisa disifati apapun. Penyifatan terhadap-Nya hanya akan membatasi-

Nya. Maka konsep Tuhan yang satu harus pula dipahami secara "unik". Karena Tuhan adalah kesatuan yang mutlak dari keseluruhan, maka penyembahan dengan konsep monoteisme ataupun politesime, tak ada masalah. Perbedaan keduanya hanya berkaitan dengan logika, antara yang satu dengan yang banyak.[5] Asumsi ini, jika ditelusuri akan dijumpai kepercayaan-kepercayaan yang jika ditafsirkan akan mengarak kepada satu Tuhan.[6] Dalam arti kata, segala sesuatu dipandang sebagai wujud dari karya Tuhan dan fenomena kebesaran-Nya.

Maka dari itu, ajaran tasawuf memandang bahwa kemajemukan agama di dunia hanya sekedar bentuk, sedang hakikatnya sama. Hal ini disebabkan karena semua agama mempunyai sumber dan tujuan yang sama yakni menyembah zat Tuhan pencipta alam semesta.

Pemahaman seperti ini melahirkan konsep *wahdāt al-adyān* (kesatuan agama-agama) yang dilontarkan oleh al-Hallaj.[7] Konsep ini menjadi bahan pro dan kontra oleh berbagai kalangan dari dulu hingga sekarang, sehingga menjadi "menu" pembicaraan yang menarik dikalangan pemikir Islam, khususnya kelompok aliran tasawuf.

Dalam tulisan ini akan mencoba mengelaborasi makna dari kedua term tersebut yakni *wahdāt al-adyan* dan *wahdāt al-syuhud,* yang terangkum dalam rumusan dan batasan masalah sebagai berikut:

1. Apa yang dimaksud dengan *wahdāt al-adyān*?
2. Apa pula yang dimaksud dengan *wahdāt al-syuhud*?

B. KONSEP WAHDĀT AL-ADYĀN

Konsep *wahdāt al-adyān* yang dikemukakan oleh al-Hallaj merupakan rangkaian atau untaian dari ajaran al-Hallaj yakni teori *hulul* dan *Nur Muhammad*. Khusus teori *Nur Muhammad, wahdāt al-adyān* memiliki relasi langsung, karena *Nur Muhammad* adalah jalan hidayah dari semua Nabi. Maka dari itu, agama yang dibawa oleh para Nabi pada prinsipnya sama. Hal ini didasarkan pada keyakinan al-Hallaj bahwa semua Nabi merupakan "emanasi wujud", sebagaimana terumus dalam teori *hulul*-nya. Olehnya itu, pada dasarnya agama-agama berasal dari dan akan kembali kepada pokok yang satu, karena memancar dari cahaya yang satu. Menurutnya, perbedaan yang terdapat dalam agama hanyalah perbedaan dalam bentuk dan namanya, sedang hakikatnya sama, tujuan sama yakni mengabdi kepada Tuhan yang

sama pula.[8] Dengan kata lain, apa pun namanya semua agama berasal dari Tuhan yang sama dan bertujuan sama.

Hal yang menarik dan patut direnungkan adalah pandangan al-Hallaj yang mengatakan bahwa tidak ada perbedaan hakikat antara *monoteisme* dan *politeisme*. Ia mengatakan: "Kufur (ingkar Tuhan) dan iman itu hanya berbeda dari segi namanya, bukan dari segi hakikatnya, karena antara keduanya tidak ada perbedaan".[9]

Asumsi di atas memberikan keterangan bahwa al-Hallaj dengan tegas mengatakan bahwa pada dasarnya agama yang dipeluk oleh seseorang merupakan hasil pilihan dan kehendak Tuhan, bukan sepenuhnya pilihan manusia sendiri. Dalam kaitan ini, John Hick berpendapat bahwa 99 % keyakinan beragama bergantung pada tempat seseorang dilahirkan. Seseorang yang dilahirkan di Thailand sangat mungkin beragama Budha, yang lahir di Saudi Arabia sangat mungkin beragama Islam dan sebagainya.[10] Namun bagi kami, tempat belum bisa menjamin keberagamaan seseorang. Hal yang paling urgen adalah tempat dan orang yang melahirkannya. Artinya, jika seseorang lahir dari keluarga Nasrani, maka sangat mungkin ia beragama Nasrani. Demikian pula, jika ia lahir dari keluarga Muslim, maka sangat mungkin ia beragam Islam.

Konsep *wahdāt al-adyān* memandang bahwa sumber agama adalah satu, yakni Tuhan yang sama, sehingga wujud agama hanya bungkus lahirnya saja. Tuhan "hadir" disetiap tempat dalam semua agama.[11]

Sehubungan dengan asumsi di atas, Hazrat Inayat Khan[12] menegaskan bahwa perbedaan agama yang banyak hanyalah dalam bentuk, bagaikan air yang selalu merupakan unsur yang sama dan tak terbentuk. Ia terbentuk oleh saluran atau bejana yang menahannya atau ditempatinya. Dengan demikian, air mengubah namanya menjadi sungai, laut, danau, arus atau kolam. Hal ini sama dengan agama, yang kebenaran esensialnya hanya satu, namun aspek-aspeknya berbeda.

Pandangan di atas dalam konsep *wahdāt al-adyān* al-Hallaj didasarkan pada pandangannya tentang tauhid. Asumsi ini merupakan sesuatu yang sulit dipahami oleh banyak orang, karena tampak ada sesuatu yang kontradiktif. Bagaimana mungkin dapat terjadi, tauhid yang menghendaki konsep keesaan Tuhan secara mutlak, oleh al-Hallaj dijadikan landasan konsep *wahdāt al-adyān* yang "mempersilakan"

kehadiran konsep ketuhanan yang beraneka ragam. Baginya, Tuhan itu satu, Unik, Sendiri dan terbukti Satu. Tuhan tidak bisa disifati apa pun. Penyifatan terhadap-Nya hanya akan membatasi-Nya.[13]

Maka dari itu, Ibnu al-'Arabi (560-638/1165-1240), mengkritik orang yang memutlakan, atau, jika boleh "menuhankan", kepercayaannya kepada Tuhan, yang menganggap kepercayaannya itu sebagai satu-satunya yang benar dan menyalahkan kepercayaan orang lain. Memandang Tuhan yang dipercayainya adalah Tuhan yang sebenarnya, yang berbeda dengan Tuhan yang dipercaya oleh orang lain yang dianggapnya salah. Oleh karen itu, Ibn al-'Arabi membagi Tuhan yang dipercayai manusia dalam beberapa nama yakni; ***Pertama***, "Tuhan kepercayaan" (*ilāh al-mu'taqad*); ***Kedua***, "Tuhan yang dipercayai" (*al-Ilāh al-mu'taqad*); ***Ketiga***, "Tuhan dalam kepercayaan" (*al-Ilāh fiy al-I'tiqad*); ***Keempat***, "Tuhan kepercayaan" (*al-haqq al-I'tiqadi*); ***Kelima***, "Tuhan yang dalam kepercayaan" (*al-Haqq al-Ladzi fiy al-Mu'taqqad*); dan ***Keenam***, "Tuhan yang diciptakan dalam kepercayaan" (*al-haqq al-makhluq fiy al-I'tiqad*).[14]

Dengan mengutip perkataan al-Junayd, Ibn al-'Arabi berkata: "warna air adalah warna bejana yang ditempatinya" (*Lawn al-mā' lawn ināihi*). Hal inilah sehingga Tuhan melalui sebuah hadis qudsi berkata: "Aku ada dalam sangkaan hamba-Ku tentang Aku" (*Anā 'inda zhann 'abdī bī*).[15] Artinya, Tuhan di sangka, bukan diketahui. Dalam arti kata, Tuhan hanya dalam sangkaan manusia, bukan dalam pengetahuannya. Tuhan tidak diketahui dan tidak dapat diketahui.

Maka dari itu, bagi al-Hallaj, Tuhan yang satu harus dipahami secara unik, karena Tuhan adalah kesatuan yang mutlak dari keseluruhan. Oleh karena itu, penyembahan melalui konsep monoteisme atau politeisme bukanlah sesuatu masalah bagi Tuhan. Perbedaan keduanya hanya berkaitan dengan logika, yakni yang satu dan yang banyak.[16]

Perbincangan ontologis antara yang satu dan yang banyak dalam wacana filsafat,[17] dibicarakan dalam menyelesaikan pertentangan antara monisme dan pluralisme. Paham monisme ingin meniadakan sejauh mungkin kegandaan dan keanekaragaman. Namun monisme secara mutlak merupakan hal yang mustahil, karena dalam realita hanya ada monisme lunak, yang identitas pribadinya, memuat banyak aspek atau modus dan bentuk emasi yang berbeda-beda dan berlawanan. Sedangkan paham pluraslime merupakan pandangan yang semaksimal

mungkin 'menghapus' segala kesatuan dan keragaman, sehingga yang ada hanyalah kejamakan mutlak. Namun pluralisme yang ada hanyalah pluralismr lunak, bahwa kenyataan banyak dan beraneka ragam, terdiri dari 'unit-unit' yang serba otonom dan tanpa hubungan intrinsik. Maka segala bnetuk pluralisme tetap menekankan adanya perbedaan dan otonomi.

Dengan demikian, konsep al-Hallaj tentang *wahdāt al-adyān* tidak bermaksud menyatukan agama-agama. Hal ini tampak pada pemikiran 'muridnya' Ibnu 'Arabi dalam "agama universal", yaitu suatu agama mistikal yang berpaham bahwa Tuhan tak dapat disifati dan dibatasi oleh suatu apapun.

C. KONSEP *WAHDĀT AL-SYUHUD*

Paham ini berasal dari pemahaman yang mendalam Syekh Ahmad Sirhindi dalam membedakan antara *tauhid Rasuli* dan *tauhid wujudi*-Nya Ibnu al-'Arabi. Kemudian ia mencoba merumuskan filosofi yang berdasar pada pengalaman tertinggi sufi tentang trasendensi Ilahi yang sesuai dengan ajaran Rasul. Rumusan filosofi itu biasa disebut dengan *wahdāt al-syuhud* atau *tauhid syuhudi,* yakni merasakan bersatunya diri dengan Zat yang merupakan penguatan bahwa pengalaman yang dirasakan oleh sufi pada tahap persatuan hanyalah sekedar persepsi subyektif (*syuhudi*).[18]

Tauhid dari manusia utama, yang mereka temui dalam suluknya ada dua jenis, yaitu *tauhid syuhudi* dan *tauhid wujud*. *Tauhid syuhudi* adalah melihat adanya hanya Satu zat saja; yang menjadi obyek persepsi sufi adalah tiada sesuatu kecuali Zat Tunggal. Sedang *tauhid wujudi* ialah kepercayaan bahwa yang ada hanyalah Zat Tunggal, sedang yang lainnya bukan sesuatu yang ada, selain ketiadaannya sesuatu yang lain hanyalah merupakan penampakan dan pengejewantahan Zat Tunggal. Maka dari itu, *tauhid wujudi* menawarkan suatu kerangka keyakinan (*'ilm al-yaqin*), sedangkan *tauhid syuhudi* menawarkan kerangka persepsi (*'ain al-yaqin*).[19]

Tauhid syuhudi adalah bagian esensial dari jalan sufi. Seorang sufi tidak dapat merasakan fana dan tidak mencapai tujuan (*'ain al-yaqin*) tanpa melewati *maqam* atau jalan itu. Apabila persepsi yang Esa menguasai penglihatannya, maka akan membuatnya lupa segalanya. Dengan kata lain, *tauhid syuhudi* sudah cukup untuk mengantarkan

pada *fana'*, dan mewujudkan *ikhlas* yang merupakan tujuan tertinggi dari suluk sufi. "Untuk fana", ujar Sirhindi, "kita hanya memerlukan persepsi tentang Zat Tunggal (*tauhid syuhudi*), sehingga kita dapat melupakan segala sesuatu selain Allah (*ma siwa Allah*). Sedangkan *tauhid wujudi* bukan bagian dari jalan sufi, karena keyakinan (*ilm al-yaqin*) dapat diperoleh tanpa harus mengikuti doktrin tersebut.[20]

Hal lain yang mendasar dari gagasan Sirhindi ialah bahwa Tuhan sepenuhnya berbeda dari dunia, dan juga sepenuhnya sebagai sesuatu yang lain. Dunia bukanlah satu dengan Tuhan, dan juga bukan dalam wujudnya. Tuhan adalah Zat tersendiri, dan dunia adalah yang lain, sedang keduanya tidak memiliki kemiripan.[21]

Akibat Tuhan merupakan sesuatu yang lain dan berbeda dengan dunia, maka kebenaran mendasar terdapat pada dualisme, bukan pada monisme zat. Inilah tesis dasar tentang perbedaan, yang oleh kalangan umum menyebutnya dengan dualisme (*itsnainiyat*). Ia menyatakan bahwa dualisme yang tertinggi, karena meskipun dunia tidak menyatu dengan Tuhan (*hama'ust*) tetapi ia berkembang dari Tuhan (*hama az-'ust*). Selanjutnya, keberadaan dunia tidak dapat diperbandingkan dengan keberadaan Tuhan. Hal ini disebabkan karena eksistensi Tuhan benar-benar nyata, sedangkan keberadaan dunia bersifat maya (*khayali*) dan tidak nyata (*mauhum*).[22]

Sirhindi percaya bahwa keberadaan Tuhan tidak identik dengan eksistensi dunia. Tuhan terpisah dari dunia dan bukan menyatu dengan dunia. Konsekunsinya, keberadaan dunia di sisi Tuhan tidaklah paradoks dengan kebenaran dalam realita, yang ada hanyalah Zat Tunggal, yakni Tuhan. Keberadaan dunia adalah keberadaan maya, dan adanya citra tak nyata tidaklah mengancam kesatuan Zat Nyata.[23]

Menurutnya, eksistensi citra bukan merupakan eksistensi obyek, karena eksistensi obyek merupakan eksistensi nyata dalam ruang nyata, sedang eksistensi citra adalah eksistensi tidak nyata, hanya ada di dalam persepsi (*khis*) dan imajinasi (*wahm*), yang terdapat dalam ruang bayangan (*kharij dzilli*). Maka dari itu, eksistensi citra adalah eksistensi bayangan (*wujud dzilli*), yang sepenuhnya berbeda dari eksistensi nyata dari obyek.[24]

Lewat konsepnya tentang tidak mengada (*adam*), Sirhndi menjelaskan adanya dunia bayangan yang berstatus tidak nyata. Dalam filosofinya, tidak mengada (*'adam*) memiliki konotasi yang sepenuhnya

berbeda dan memiliki arti yang amat penting.[25]

Oleh karena itu, dunia dalam pandangan Sirhindi adalah esensi bukan zat, tidak ada (*not-existing*), dan tidak nyata. Hal yang tak terpisahkan darinya adalah bayangan, kesamaan dalam realitas, muncul dari ketidakadaan absolut dan mendapatkan stabilitas dan kepermanenan yang merupakan cermin eksistensi Tuhan serta sifat-sifat yang ada padanya. Ia adalah obyek magis, yang tampaknya ada di dunia, tetapi dalam kenyataan hanya satu dalam penglihatan dan imajinasi.

D. KESIMPULAN

Dari uraian di atas, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Konsep *wahdāt al-adyan* yang dilontarkan al-Hallaj dan konsep *wahdāt al-syuhud* yang digagas oleh Sirhindi merupakan penjabaran dari formulasi kalimat tauhid, *lā Ilāha Illallah*.
2. *Wahdāt al-adyan* mengajarkan bahwa semua agama pada hakikatnya sama dan bertujuan sama yakni mengabdi kepada Tuhan. Perbedaan yang ada hanyalah dalam bentuk dan nama saja.
3. *Wahdāt al-syuhud* –melalui konsep *tauhid* syuhudi-mengajarkan sebuah persepsi bahwa segala sesuatu yang ada hanyalah Zat Tunggal. Tetapi mempersepsi bukan berarti menganggap sesuatu tidak ada.

DAFTAR PUSTAKA

Amin, Ahmad, *Dzuhr al-Islam,* juz II, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1977.

Ansari, Muhammad Abdul Haq, *Sufism and Shari'ah: A Study of Syaikh Ahmad Srihindi's Effort Sufism,* diterjemahkan oleh Achmad Nashir Budiman dengan judul: *Antara Sufisme dan Syariah,* Cet. I; Jakarta: CV. Rajawali, 1990.

Al-'Arabi, Ibn, *Fushūsh al-Hikām,* diedit oleh Abū al-'Alī' Afīfī, 2 bagian, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1980.

Bakker, Anton, *Ontologi Metafisika Umum,* Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Hassan, Abd. al-Hakim, *al-Tasawuf fiy al-Syi'ri al-'Arabi,* Kairo: al-Anjalu al-Mishriyyah, 1954.

Hick, John, *An Interpretation of Religion,* New Haven and London: Yale University Press, 1989.

Khan, Hazrat Inayat, *The Unity of Religiouns Ideals,* London: Barrie and Jerkins, 1874.

Lewis, B., et. all. (ed), *The Encyclopedia of Islam,* vol. III, Leiden: E.J. Brill, 1971.

Massignon, Louis, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam,* vol. III, Translated by Herbert Massan, New Jersey: Princeton University Press, 1982.

Noer, Kautsar Azhari, "Tuhan Yang Diciptakan dan Tuhan Yang Sebenarnya" dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina,* Vol. I, No. I, Jakarta: Paramadina, 1998.

_, *Ibn al-Arabi, Wahdāt al-Wujud dalam Perdebatan,* (Jakarta: Paramadina, 1995.

Al-Santanawi, Ahmad, et.all., *Dairat al-Ma'arif,* vol. VIII, t.k., t.p., t.t

Schimmel, Annemarie, dalam *Dimensi Mistik dalam Islam,* terj. Sapardi Djoko Damono, dkk., Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.

Usman, Fathimah, *Wahdāt al-Adyān: Dialog Pluralismr Agama,* Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 2002.

(Endnotes)

1 Ahmad Amin, *Dzuhr al-Islam,* juz II, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1977), h. 65-66.

2 Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Syaikh Ahmad Srihindi's Effort Sufism,* diterjemahkan oleh Achmad Nashir Budiman dengan judul: *Antara Sufisme dan Syariah,* (Cet. I; Jakarta: CV. Rajawali, 1990), h. 147.

3 Ia dilahirkan di Sirhind, yang kini negara bagian Punjab, sebelah Barat laut New Delhi, pada hari Jumat, 4 Syawal 971 H (26 Mei 1564 M). Berasal dari keluarga dengan tradisi pendidikan yang panjang, dan dengan garis keturunan yang dapat dilacak hingga Khalifah Umar Faruq. Ia belajar tasawuf dari ayahnya, Syekh Abdul Ahad. Kemudian melakukan suluk (jalan pembinaan sufi) juga di bawah bimbingan sang ayah. Dalam perjalanan suluknya, ia menandai tiga tahapan pengalamannya, yang dalam istilah metafisikal yakni, Kesatuan Zat (*tauhid wujudi/wahdāt al-wujud*); Bayangan (*dzilliyyat*), dan Keabdian (*'abdiyat*). Untuk biografi lengkapnya lihat *ibid.,* h. 1-34.

4 *Ibid.,* h. 147-148.

5 Dalam hal ini, Kautsar Azhari Noer telah membahasnya secara jelas dan memikat, dalam *Ibn al-Arabi, Wahdāt al-Wujud dalam Perdebatan,* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 74-86.

6 Lihat Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam,* vol. III, Translated by Herbert Massan, (New Jersey: Princeton University

Press, 1982), h. 221.

7 Nama lengkap al-Hallaj adalah Abu al-Mughits al-Hasan ibn Manshur ibn Muhammad al-Baidhawiy. Lihat B. Lewis, et. all. (ed), *The Encyclopedia of Islam,* vol. III, (Leiden: E.J. Brill, 1971), h. 99. Julukan al-Hallaj, yang bermakna pemintal, dinisbahkan kepada ayahnya yang bekerja sebagai pemintal benang kapas dan wol di kota Tustar, salah satu desa dekat Baidha' Persia. Lihat Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj.,* h. 221. Julukan lengkanya adalah al-Hallaj al-Asrar, yang menurut putera bungsunya, Hamd, yang berarti 'seorang pemintal dilubuk hati', karena dia mengetahui segala hal yang tersembunyi di dalam hati dan jiwa manusia. Lihat Annemarie Schimmel, dalam *Dimensi Mistik dalam Islam,* terj. Sapardi Djoko Damono, dkk., [Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), h. 66.Al-Hallaj lahir pada tahun 858 M / 244 H. Ia merupakan keturunan Abu Ayyub, salah seorang sahabat dekat Nabi Muhammad Saw. Lihat Ahmad al-Santanawi, et.all., *Dairat al-Ma'arif,* vol. VIII, (t.k., t.p., t.t), h. 17. Sejak kecil, ia bergaul dengan para sufi kenamaan. Dalam usia 16 tahun, dia bergutu kepada sufi terkenal, Sahal Ibn Abdullah al-Tusturi. Ia meninggal ditiang gantungan akibat pernyataannya yang sangat kontroversial yakni *"Anna al-Haqq"*.

8 Lihat Abd. al-Hakim Hassan, *al-Tasawuf fiy al-Syi'ri al-'Arabi,* (Kairo: al-Anjalu al-Mishriyyah, 1954), h. 375.

9 *Ibid.,*

10 John Hick, *An Interpretation of Religion,* (New Haven and London: Yale University Press, 1989), h. 1-2.

11 Lihat Fathimah Usman, *Wahdāt al-Adyān: Dialog Pluralismr Agama,* (Cet. I; Yogyakarta: LKis, 2002), h. 14.

12 Hazrat Inayat Khan, *The Unity of Religiouns Ideals,* (London: Barrie and Jerkins, 1874), h. 15.

13 Lihat Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam.,*

14 Lihat Kautsar Azhari Noer, "Tuhan Yang Diciptakan dan Tuhan Yang Sebenarnya" dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina,* Vol. I, No. I (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 130-131.

15 Ibn al-'Arabi, *Fushūsh al-Hikām,* diedit oleh Abū al-'Alī' Afīfī, 2 bagian (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1980), h. 121.

16 Lihat Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam.,* h. 317-321.

17 Lihat Anton Bakker, *Ontologi Metafisika Umum,* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), h. 25-30.

18 Lihat Muhammad Abd. Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Syaikh*

Ahmad Srihindi's Effort Sufism., h. 162.

19 *Ibid.*, h. 308.

20 *Ibid.*,

21 *Ibid.*,

22 *Ibid.*,

23 *Ibid.*, h. 164.

24 *Ibid.*,

25 *Ibid.*, h. 165.

MUHAMMAD ABDUH (ANTI JUMUD, RASIONAL DAN PEMBARUAN PENDIDIKAN)

A. PENDAHULUAN

Realita sejarah menunjukkan bahwa pada abad ke-18, masyarakat Islam sedang mengalami kemunduran dan keterbelakangan dibandingkan dengan Barat yang modern. Ketika itu secara umum dapat dikatakan bahwa Islam mengalami apa yang disebut marginalisasi peran, baik dalam bidang politik, ekonomi maupun budaya.[1]

Untuk merespon pihak Barat itulah, maka kaum Muslim berusaha mereduksi dan menggali secara murni doktrin-doktrin Islam yang terdapat dalam Alquran dan Hadis melalui gerakan pembaruan. Gerakan pembaruan timbul di kalangan umat Islam untuk membangkitkan kembali etos keilmuan mereka. Salah satu tokoh yang paling monumental dan bersemangat menjawab tantangan modernitas itu ialah Muhammad Abduh. Seorang ulama dari Mesir yang banyak tahu tentang Barat ini pernah mengucapkan sebuah ungkapan bahwa "Barat (Kristen) maju karena meninggalkan agama, dan Timur (Islam) mundur karena meninggalkan agama".[2]

Apabila direnungkan secara mendalam pernyataan Abduh yang maknanya mewarnai seluruh pikiran dan karya-karyanya di atas, maka akan dihasilkan argumen bahwa menjadi rasional dalam Islam adalah bagian dari agama itu sendiri, sedangkan pada orang Barat adalah tantangan terhadap agama. Jika alur logika ini diteruskan, maka argumen berikutnya ialah menjadi modern dan ilmiah bagi Islam adalah konsisten dengan ajaran agama Islam itu sendiri, sedangkan pada orang Barat berarti penyimpangan dari agama.[3]

Pemikiran dan pembaruan yang dilancarkannya mempunyai pengaruh yang amat luas dan menentukan terhadap perjalanan mutakhir sejarah Islam.[4] Hal ini terbukti dan dapat dirasakan oleh sebagian besar negarawan, pendidik dan seniman yang berpengaruh dari murid-murid dan pengikut-pengikutnya, baik secara langsung maupun tidak langsung, terutama pada beberapa dasawarsa setelah wafatnya.[5]

Pemikirannya ditransformasikan dalam bentuk artikel-artikel yang dimuat dalam *al-Ūrwāt al-Wutsqa* di Paris dan majalah *al-Manār* di Kairo, serta pemikiran-pemikiran yang termuat dalam *Tafsir al-Manār, Tafsir Juz 'Amma, Risālah al-Tawhīd*, dan sebagainya.[6]

Dalam tulisan ini, penulis akan menjelaskan pemikiran-pemikiran Muhammad Abduh yang berkaitan dengan anti-jumud, rasional dan pembaruan pemikiran. Oleh karena itu, permasalahan pokok dalam makalah ini adalah bagaimana pemikiran Muhammad Abduh atas ketiga persoalan tersebut. Namun sebelumnya, penulis akan mengemukakan tentang biografi singkat Muhammad Abduh.

B. BIOGRAFI SINGKAT MUHAMMAD ABDUH

Muhammad Abduh adalah Muhammad bin Abduh bin Hasan bin Khairullah. Ia lahir di suatu desa di Mesir hilir, tidak dapat diketahui dengan pasti desanya karena ibu bapaknya orang desa biasa yang tidak mementingkan tempat dan tanggal lahir anak-anaknya. Namun demikian, bapaknya mempunyai silsilah keturunan dengan bangsa Turki, sedang ibunya adalah keturunan Umar Ibn Khattab.[7] Orang tua Muhammad Abduh adalah pemeluk Islam yang taat, meskipun bukan dari kalangan terdidik. Tahun kelahiran Muhammad Abduh yang umum dikenal adalah 1849 M. Sumber lain menyebutkan bahwa ia lahir sebelum tahun itu.[8] Perbedaan penetapan tempat dan tahun kelahiran Muhammad Abduh, disamping karena alasan seperti di atas, agaknya juga timbul karena suasana kacau yang terjadi diakhir kekuasaan Muhammad Ali, tahun 1805-1849 M.

Penduduk desa yang mayoritas petani sering hidup berpindah-pindah. Hal ini disebabkan tindakan kekerasan yang diambil para penguasa zaman Muhammad Ali dalam memungut pajak dari mereka. Orang tua Muhammad Abduh sendiri senantiasa berpindah-pindah dari desa yang satu ke desa yang lain, sebelum akhirnya menetap di

desa Mallahat Nashr.[9]

Kemampuan baca tulis didapatkannya di rumah. Ia mampu menghafal al-Qur'an semenjak usia muda remaja. Pada tahun 1279 H/ 1863 M. orang tuanya menyerahkan ke Syeikh Mujahid untuk memperhalus bacaannya di Masjid al-Ahmadi.[10]

Ilmu-ilmu dasar ke-Islam-an didapatkannya pada tahun 1281 H/1865 M. Abduh pun meninggalkan tempat belajarnya dan kembali ke kampungnya, karena kecewa dengan metode pengajaran yang disampaikan oleh gurunya. Akhirnya pada tahun 1282 H/1866 M dia pun menikah dengan gadis yang sekampung dengannya.[11]

Baru empat puluh hari semenjak pernikahannya, dia dipaksa oleh ayahnya untuk kembali ke Tanta meneruskan studinya. Namun ia menolak dan melarikan diri ke Kanisah Urin, tempat tinggal kerabat ayahnya.[12] Di tempat ini Muhammad Abduh mendapatkan apa yang diharapkannya. Syeikh Darwis, yang juga masih kerabat ayahnya, banyak berjasa mengantarkan Abduh ke gerbang kesuksesannya. Dijelaskannya Abduh tentang hal-hal yang berkaitan dengan bacaannya sehingga memotivisir Abduh untuk terus belajar.[13] Berkat motivasi pamannya dia pun melanjutkan studinya ke Al-Azhar, sebuah lembaga pendidikan tinggi yang mempertemukannya dengan ulama-ulama terkemuka di Mesir, termasuk Syeikh Jamaluddin Al-Afghani. Dari Afghani, dia mempelajari filsafat, matematika, teologi dan lain-lainnya secara puas dan mendalam.[14]

Muhammad Abduh berhasil menyelesaikan studinya di Al-Azhar pada tahun 1877 M. dengan nilai *yudisium* peringkat kedua, *Alim*, suatu nilai yang diberikan kepadanya secara kontroversial, yang meskipun 27 tahun kemudian peringkat yudisium tersebut dirubah ke yang semestinya, yakni *cumlaude*.[15]

Kegiatan Muhammad Abduh setelah lulus dari Al-Azhar adalah mengajar, baik pada almamaternya, di Universitas Dār al-Ulūm dan di rumahnya sendiri. Dalam mengajar, Abduh mempergunakan referensi seperti buku *Muqaddimah Ibn Khaldun,* yang dijadikan literatur utama dibidang sejarah, *Tahdzib Al-Akhlan* dan sejarah peradilan Eropa yang ditulis oleh tokoh pemikir terkenal, Ghuizoth.[16] Disamping mengajar, Abduh juga menulis artikel untuk beberapa media massa, seperti *Al-Ahram*. Berkat kehandalannya dalam bidang tulis menulis, Abduh diangkat menjadi pemimpin redaksi pada *Al-Waqāiq Al-Mishriyah,*

lembaran negara yang telah terbit pada masa Muhamad Ali dengan Al-Tahthawi sebagai pemimpin redaksinya yang pertama.

Atas pengaruh gurunya, Abduh mulai aktif dalam kegiatan-kegiatan politik untuk menentang kebijaksanaan pemerintah setempat tanpa meninggalkan kegiatannya untuk mengajar dan menjadi pemimpin redaksi. Akibat keaktifannya dalam kegiatan politik, maka Abduh harus menerima hukuman tahanan kota di Mahallah Nash, kampung halamannya sendiri. Setahun kemudian ia diizinkan untuk ke Kairo atas usaha perdana Menteri Riad Pasha. Kemudian dia kembali menjadi anggota dewan redaksi dan menduduki jabatan sebagai pemimpin redaksi lembaran negara tersebut di atas.[17]

Muhammad Abduh juga terlibat dalam pemberontakan Urabi Pasha yang menyebabkan dirinya diasingkan keluar negeri selama 3 tahun. Selanjutnya ia pergi ke Perancis atas undangan Jamaluddin Al-Afgani untuk bergabung dengannya menerbitkan majalah *Al-Urwāt Al-Wutsqa.* Setelah 18 bulan, dia kembali ke Beirut dan mengajar sekolah *Sulthaniyah.* Di Beirut pula, dia menulis *Risālah Tauhid* dan menerjemahkan *Al-Radd Ala Al-Dahriyyin,* buku tulisan Jamaluddin Al-Afgani yang semula berbahasa Persia. Disini pula untuk kedua kalinya dia menikah, setelah istrinya meninggal.[18]

Sejak kembali ke Beirut, Abduh langsung berpisah dengan gurunya. Perpisahan ini sesungguhnya menunjukan adanya orientasi yang berbeda dengan gurunya, meskipun keduanya berakar pada tujuan yang sama. Dengan tujuan yang sama, Muhammad Abduh memilih jalur pendidikan sebagai sarana pencapai tujuan, sementara Al-Afgani memilih jalan politik praktis.

Kemudian ia kembali ke Kairo atas izin dari Khadewi Taufik. Namun ia tidak diizinkan untuk mengajar di Al-Azhar. Sebagai gantinya, dia diangkat sebagai hakim pada pengadilan negeri yang kelak mengantarkannya untuk menjadi penasehat Mahkamah Tinggi.[19] Selama menjabat sebagai penasehat Mahkamah Tinggi, dia berusaha mengadakan perbaikan-perbaikan di Al-Azhar yang menjadi idamannya sejak lama. Dia menginginkan agar Al-Azhar menerima ilmu-ilmu modern yang sedang berkembang di Eropa. Namun usaha ini mendapat tantangan dari ulama yang berpengaruh di Al-Azhar. Karena menurut mereka, pengetahuan modern tersebut bertentangan dengan Islam.[20]

Dalam pada itu, dia diangkat menjadi mufti Mesir yang merupakan jabatan penting di Mesir dalam menafsirkan hukum syariat untuk seluruh Mesir. Fatwa atau ketentuan hukum yang ditetapkan mempunyai sifat pengikat. Fatwa yang dikeluarkan bukan hanya untuk kepentingan rakyat Mesir semata, tetapi juga untuk kepentingan masyarakat luas pada umumnya. Pada tahun itu juga (1899 M), dalam usia mudah, Abduh diangkat sebagai anggota *Majelis Syura*, dewan legislatif Mesir. Sebagai orang yang tidak asing lagi dalam bidang politik, dia turut aktif dalam bidang legislatif itu. Pada mulanya tidak terdapat kerja sama Majelis Syura dan pemerintah. Atas usaha Muhammad Abduh, akhirnya kedua lembaga tersebut dapat melihat bahwa tujuan keduanya adalah sama, yaitu demi kepentingan rakyat. Pemerintah pun mengirim rencana untuk dibahas di Majelis.[21] Dan jabatannya sebagai anggota legislatif tersebut dipegangnya sampai dia wafat pada hari Selasa, tanggal 11 Juli 1905.[22]

C. IDE-IDE PEMBARUAN MUHAMMAD ABDUH

Suatu fakta yang tidak dapat dipungkiri bahwa Muhammad Abduh mewariskan ide-ide pembaruan yang amat berpengaruh di seluruh dunia Islam.

Mengenai ide-ide pembaruannya, para ilmuwan berbeda dalam meng-*tipologi*-kannya. Ide-ide tersebut oleh H.A.R. Gibb, dirangkum ke dalam empat kegiatan utama. *Pertama*, pembersihan Islam dari bid'ah dan khurafat. *Kedua*, pembaruan pendidikan Al-Azhar. *Ketiga*, perumusan kembali ajaran Islam sejati dengan pemikiran modern. *Keempat*, pembelaan Islam terhadap pengaruh-pengaruh Eropa dan serangan-serangan Kristen. Semua aktivitas itu menurut H.A.R. Gibb mempunyai keterkaitan yang jelas.[23]

Menurut M. Yusran Asmuni, ide-ide pembaruan yang dilontarkan Muhammad Abduh dapat diklasifikasikan dalam empat aspek yang meliputi; *pertama*, aspek kebangsaan; *kedua*, aspek kemasyarakatan; *ketiga*, aspek keagamaan; dan *keempat*, aspek pendidikan.[24]

Sedangkan Harun Nasution mengungkapkan adanya enam ide pembaruan yang dikedepankan oleh Muhammad Abduh. *Pertama*, pembongkaran kejumudan tradisi pemikiran yang pada gilirannya menyeru kepada ide *kedua*, yaitu ijtihad sebagai penghapus adanya taqlid yang membuta. Upaya untuk melaksanakan ijtihad tersebut

memerlukan adanya ide yang *ketiga*, yaitu kekuatan akal. Pemikiran akal pada gilirannya melahirkan ide *keempat*, yaitu ilmu pengetahuan modern dalam operasionalnya tidak bertentangan dengan agama, karenanya, *kelima*, pendidikan perlu diperbaiki. Sedangkan ide yang terakhir adalah pemikirannya tentang politik.[25] Dengan kata lain, ide-ide pembaruan Abduh saling berkaitan antara satu dengan yang lain.

Untuk lebih jelasnya, berikut akan diuraikan ide-ide pembaruan yang dikedepankan Muhammad Abduh seperti tema makalah ini, yaitu berkaitan tentang kejumudan, rasional dan pembaruan di bidang pendidikan.

1. Membongkar Kejumudan.

Jumud mengandung arti kestatisan, tiadanya perubahan dan pembekuan. Umat Islam harus dibebaskan dari kebekuan tersebut agar mau menerima perubahan serta bisa mengkritisi tradisi yang ada.[26] Artinya, Abduh menentang jumud, kebekuan, dan kestatisan umat Islam. Alquran menganjurkan dinamika, bukan kejumudan. Ia juga memandang taqlid sebagai faktor yang melemahkan jiwa kaum Muslimin. Olehnya itu, Muhammad Abduh menawarkan perlunya upaya pembongkaran kejumudan yang telah sedemikian lama. Konsekuensi dari ide tersebut akan melahirkan ide tentang perlunya melaksanakan kegiatan ijtihad.

Sejak akhir abad ke-4 H, umat Islam meyakini bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Keyakinan ini berlangsung dalam kurun waktu yang agak lama, hingga masa Muhammad Abduh. Keyakinan itu sebenarnya bertentangan dengan hukum masyarakat yang dari masa ke masa selalu mengalami perkembangan sesuai dengan perkembangan zaman, dan Abduh tentu saja tidak menerima kenyataan tersebut. Oleh karena itu, menurut Abduh, untuk kemajuan umat Islam zaman modern, pintu ijtihad harus dibuka.[27] Sesungguhnya, ide terbuka kembalinya pintu ijtihad hanyalah kelanjutan dari ide yang telah dirintis pendahulunya, seperti, Syeikh al-Tahtawi dan Jamaluddin al-Afghani.

Terbukanya pintu ijtihad tidak berarti semua orang bebas berijtihad. Menurutnya, tidak semua orang boleh melakukan ijtihad dan hanya orang yang memenuhi persyaratan yang boleh berijitihad. Sedang bagi mereka yang tidak memenuhi

persyaratan, maka mereka harus mengikuti pendapat mujtahid yang ia setujui fahamnya. Landasan yang dipergunakan dalam berijtihad haruslah Alquran dan hadis, dan bukan pendapat ulama-ulama yang selama ini ditaqlidi. Pendapat ulama terdahulu tidaklah mengikat, bahkan *ijma'* mereka pun tidak mempunyai sifat *ma'shum*. Lapangan ijtihad adalah persoalan muamalah, bukan ibadah. Nash mengenai ibadah umumnya bersifat tegas, sedangkan nash mengenai muamalah dan hidup kemasyarakatan hanyalah prinsip-prinsip umum saja. Interpretasi prinsip-prinsip umum melalui ijtihad dapat disesuaikan dengan perkembangan zaman.[28] Dengan terbukanya pintu ijtihad, diharapkan adanya perkembangan fiqih yang sesuai dengan tuntunan zaman, bukan perkembangan fiqih yang mengalami stagnasi.

2. Rasional (Penggunaan Akal Pikiran).

Posisi akal pikiran dalam pelaksanaan ijtihad, diakui atau tidak, tentu saja sangat urgen. Oleh karena itu, akal harus dibangunkan dari tidur lelapnya. Hal ini berkaitan dengan fungsi akal yang diciptakan oleh Allah Swt pada diri manusia agar menerima petunjuk ilmu pengetahuan dan bukti-bukti dari peristiwa yang terjadi dan yang pernah terjadi.

Menurut Muhammad Abduh, dalam Islam, ada ajaran untuk menjunjung tinggi akal. Alquran sangat menekankan kekuatan akal. Ia menegaskan bahwa dalam Alquran-lah wahyu untuk pertama kali berbicara kepada akal manusia dan bukan hanya kepada hati manusia, tetapi juga akalnya.[29] Oleh karena itu, Islam menurut Abduh adalah agama yang rasional dan mempergunakan akal adalah salah satu dari dasar-dasar Islam. Iman seseorang dianggap tidak sempurna jika tidak didasarkan pada akalnya. Islamlah yang pertama kali memadukan agama dan akal secara erat dan saling melengkapi.[30] Wahyu dalam pandangan Abduh tidak mungkin membawa ajaran-ajaran yang bertentangan dengan akal. Jika terdapat lahir ayat yang tidak sejalan dengan akal, maka ayat itu harus diinterpretasikan sehingga sejalan dengan akal.

Konsekuensinya, Abduh tidak tertarik kepada teologi Asy'ariyah yang memberi kedudukan rendah kepada akal. Ia lebih tertarik kepada teologi rasional-Mu'tazilah, yakni

kembali kepada prinsip-prinsip dalam Alquran dan hadis untuk menghadapi zaman, dan meninggalkan taqlid kepada hasil ijtihad ulama masa lampau. Olehnya itu, ide-ide yang terdapat dalam karangan-karangannya banyak yang sejalan dengan paham-paham Mu'tazilah. Dalam buku *Risalah al-Tawhid* dan *Hasyiah 'Ala Syarh al-Aqaid al-Adudiyyah* misalnya, Abduh dengan gamblang dan secara terang-terangan memihak kepada Mu'tazilah.[31]

Selain itu, pandangan Muhammad Abduh tentang kekuatan akal manusia lalu sampai kepada paham bahwa manusia bebas berkehendak (*free will*) dan bebas berbuat (*free act*) atau biasa dikenal dengan paham qadariah. Menurut paham ini, manusialah yang mewujudkan perbuatannya dengan kemauan dan usahanya sendiri, tanpa harus melupakan keyakinan bahwa di atasnya masih ada kekuasaan yang lebih tinggi.[32] Paham ini yang harus dikembangkan agar masyarakat Islam bersifat dinamis dan progresif serta mampu mengubah dan menentukan nasibnya sendiri.[33]

Selain penghargaan atas akal, Abduh juga memberikan perhatian dan menggalakkan kajian-kajian filsafat.[34] Kajian ini tidak berkembang lagi. setidaknya di dunia Islam Sunni sejak Ibnu Rusyd. Namun, dengan timbulnya kembali perhatian pada filsafat dan penghargaan terhadap akal, yang dipelopori oleh tokoh pembaruan, maka pemikiran filosofis mulai muncul kembali ke permukaan di kalangan ahli-ahli pikir Islam setelah dalam waktu yang relatif lama hilang dari dataran pemikiran umat Islam.

3. Pembaruan di Bidang Pendidikan

Ide ini merupakan hasil dari keinginan Abduh untuk mewujudkan idenya mengenai modernisasi dan penguasaan ilmu pengetahuan. Selain itu, ide pembaruan pendidikan Abduh berangkat dari kondisi minim yang dilihatnya ketika ia belajar dan adanya ketimpangan yang semakin jauh antara pendidikan agama dan Barat.[35] Pada dasarnya, Abduh bukanlah seorang revolusioner yang ingin melihat perubahan secara singkat, tetapi yang lebih tepat Abduh adalah seorang pendidik yang ingin mengadakan pembaruan lewat proses kultural dan yang demikian ini diyakininya memerlukan waktu yang panjang.[36]

Tempat pertama untuk mewujudkan idenya itu adalah Universitas Al-Azhar yang merupakan almamaternya sendiri dengan jalan merombak dan memodernikannya. Ketika belajar di Al-Azhar, dia tidak menemukan ilmu-ilmu modern, sehingga untuk mendapatkannya dia harus mencari ilmu-ilmu tersebut di luar Al-Azhar.[37] Ide untuk memperbarui Al-Azhar juga berangkat dari kunjungannya ke Eropa selama beberapa waktu dan kejumudan yang dia rasakan di Masjid Al-Ahmady, Tanta waktu belajar. Baginya, Al-Azhar adalah pusat pendidikan Mesir dan dunia Islam. Memperbarui Al-Azhar sama halnya dengan membenahi kondisi umat Islam secara keseluruhan karena para mahasiswanya berasal dari seluruh penjuru dunia.[38]

Memperbarui perangkat pendidikan berarti memperbarui lembaga pendidikan secara keseluruhan. Ide ini dimungkinkan terwujud karena kedudukan Abduh sebagai wakil pmerintah Mesir dalam Dewan Pimpinan Al-Azhar yang dibentuk atas usulnya sendiri.

Perombakan yang dilakukan Abduh menyangkut dua hal yaitu sistem pengajaran dan bidang administarsi. Dalam sistem pengajaran, maka langkah-langkah yang diambilnya dalam membenahi Al-Azhar paling tidak berkisar pada beberapa hal. *Pertama*, pembatasan kurikulum. *Kedua*, ujian tahunan dengan memberikan beasiswa bagi mahasiswa yang lulus. *Ketiga*, penyeleksian buku-buku yang baik dan bermanfaat. *Keempat*, tempo mata kuliah yang primer lebih panjang daripada yang hanya sekunder. *Kelima*, penambahan mata kuliah-mata kuliah yang terkait dengan ilmu pengetahuan modern.[39]

Sedangkan dalam bidang administrasi, langkah-langkah yang ditempuhnya adalah penentuan gaji yang layak bagi ulama Al-Azhar dan staf pengajar yang ada serta sarana fisik seperti asrama mahasiswa, perpustakaan, dan peningkatan pelayanan kesehatan bagi mahasiswa.[40]

Pembaruan yang dilakukan mempunyai dampak positif yang sangat berarti. Misalnya, tampak dari jumlah mahasiswa yang diuji setiap tahun. Kalau sebelumnya setiap tahun hanya menguji enam orang, maka setelah diadakan pembaruan jumlah tersebut meningkat menjadi sembilan puluh lima orang dan sepertiganya

berhasil lulus.[41]

Hal yang paling urgen yang diperjuangkan Muhammad Abduh ialah perjuangan agar mahasiswa Al-Azhar diajarkan mata kuliah filsafat. Ide ini bertujuan untuk menghidupkan dan mengembangkan kembali intelektualisme Islam yang telah lama padam. Apreseasi Abduh terhadap filsafat berkaitan erat dengan idenya untuk menghilangkan kejemuan berpikir di kalangan kaum Muslimin.[42]

Untuk mendidik tenaga-tenaga yang diperlukan oleh pemerintah Mesir dalam lapangan administrasi, militer, kesehatan, perindustrian, dan pendidikan, Abduh mengusulkan agar pemerintah mendirikan sekolah-sekolah kejuruan dan Majelis Perguruan TInggi. Pendidikan agama yang kuat perlu dimasukkan dalam kurikulum sekolah-sekolah tersebut, termasuk di dalamnya sejarah kebudayaan Islam. Ide ini berangkat dari dampak negatif yang timbul akibat dualisme pendidikan karena sistem madrasah lama akan melahirkan ulama-ulama yang tidak memiliki ilmu pengetahuan modern, sementara sekolah-sekolah pemeintah melahirkan tenaga-tenaga ahli yang tidak tahu agama. Masuknya ilmu pengetahuan modern ke dalam kurikulum Al-Azhar, khususnya filsafat, dan pendidikan agama yang kuat di sekolah pemerintah, maka tidak akan terjadi kesenjangan yang mencolok antara golongan ulama dan kalangan ahli ilmu pengetahuan modern.[43] Dengan kata lain, Abduh menginginkan sistem pendidikan yang tidak dikotomis antara agama dan ilmu pengetahuan modern.

Tidak semua ide dan kebijakan-kebijakan pemikiran pembaruan Muhammad Abduh dapat diterima oleh penguasa dan pihak Al-Azhar, meskipun banyak memberikan manfaat. Hambatan yang dihadapinya begitu besar yang berasal dari para ulama terutama yang berpikiran tradisional dan statis serta kalangan awam yang dapat mereka pengaruhi. Tak kurang juga, Khadewi Abbas, penguasa Mesir pada saat itu ikut menentang dan tidak merestui apa yang ditempuhnya.[44]

Namun, liberalisme Islam dan pemikiran progresif yang ditanamkan Abduh berkembang terus dan berkelanjutan dalam mempengaruhi jalan pikiran generasi terpelajar Muslim. Hal itu

merupakan konsekuensi dari diperkenalkannya ilmu pengetahuan Barat, walaupun tidak diberikan di sekolah-sekolah agama secara langsung.[45]

D. PENGARUH PEMIKIRAN PEMBARUAN MUHAMMAD ABDUH

Sejarah telah mencatat bahwa ide-ide pemikiran pembaruan Muhammad Abduh di atas, mempengaruhi dunia Islam pada umumnya, terutama mewarnai pemikiran umat Islam di dunia Arab, tak terkecuali Indonesia. Pengaruh ini tersebar melalui karangan-karangan Muhammad Abduh sendiri, maupun melalui tulisan-tulisan murid-muridnya, seperti Muhammad Rasyid Ridha dalam majalah *al-Manar* dan *Tafsir al-Manar*, Qasim Amin dalam buku *Tahrir al-Mar'at*, Farid Wajdi dalam *Dairat al-Ma'arif*, Syaikh Tantawi Jauhari dengan karyanya *al-Taj al-Murashah Bijawahir al-Qur'an* dan tulisan dari kalangan intektual Mesir, seperti Muhammad Husain Haykal, yang menulis kitab *Hayat Muhammad* dan lain sebagainya.[46]

Dalam konteks Indonesia, pengaruh pemikiran Abduh berawal dari para mahasiswa Indonesia yang pernah belajar di Mesir yang secara langsung bersentuhan dengan angin pembaruan di sana. Tercatatlah nama Syeikh Thahir Jalaluddin dan Haji Abdullah Ahmad. Kedua orang inilah, ide-ide pembaruan Abduh tersebar di Indonesia melalui majalah yang mereka terbitkan yaitu majalah *al-Imam* dan majalah *al-Munir*.[47]

Demikian pula dengan KH. Ahmad Dahlan dan Ahmad Syurkati, dua ulama yang dikenal sebagai pendiri kedua organisasi Islam di Indonesia yaitu Muhammadiyah dan Al-Irsyad. Kedua ulama di atas termasuk ulama yang pernah berkenalan dengan ide-ide pembaruan Muhammad Abduh.[48]

Apa yang sempat diungkap di sini hanyalah sebagaian kecil dari sedemikian banyak fenomena yang menunjukkan betapa pengaruh pemikiran pembaruan Muhammad Abduh begitu besar mewarnai pemikiran umat Islam. Namanya akan tetap masih disebut dan dikenang, selama ide-ide pembaruannya masih diperbincangkan.

E. KESIMPULAN

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa:

1. Muhammad Abduh menghendaki dihilangkan pandangan

statis dikalangan umat Islam. Olehnya itu perlu ditumbuhkan rasa percaya diri, bahwa umat Islam sebenarnya memiliki potensi untuk ditumbuh kembangkan agar tetap bertahan menghadapi tuntunan dan tantangan zaman. Untuk itu perlu mengkaji agama secara benar dan jernih, yakni melakukan kegiatan ijtihad dan mempelajari ilmu pengetahuan modern agar umat Islam maju.

2. Untuk mewujudkan kemajuan umat Islam, Muhammad Abduh berpendapat, bahwa jalur pendidikan perlu ditata dan dimodernisir agar bisa menjadi media transformasi ilmu pengetahuan yang efektif dan berdaya guna. Melalui jalur pendidikanlah masyarakat Muslim bisa maju dan modern.
3. Muhammad Abduh mempunyai banyak tantangan dan hambatan dalam mewujudkan ide-idenya, meskipun ide-ide itu cukup bagus dan cemerlang. Namun demikian, ide-ide itu akhirnya tetap berjalan dan mempunyai pengaruh yang besar terhadap bangsa Mesir, dan bagi beberapa kalangan dunia Islam lainnya, termasuk Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

Abduh, Muhammad, *Risālat al-Tawhid*, terjemahan AN. Firdaus Jakarta: Bulan Bintang, 1979.

Asmuni, M. Yusran, *Aliran Modern dalam Islam: Mengenai Pokok-Pokok Pemikiran dan Para Pemukanya* Surabaya: al-Ikhlas, 1982.

Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam*, diterjemahkan oleh Mahnun Husain dengan judul: *Aliran-Aliran Modern dalam Islam* Cet. V; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995.

Hourani, Albert, *Arabic Thought in The Liberal Age 1798-1939* London: Cambridge University Press, 1983.

Jamelah, Maryam, *Islam dan Modornisme*, terj. A. Jainuri dan Syaiful Mughni, Surabaya: Al-Ikhlas, 1982.

Lubis, Arbiyah, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh* Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

Madjid, Nurcholish, *Khazanah Intelektual Islam*, Cet. II; Jakarta: Bulan

Bintang, 1985.
_., *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan* Bandung: Mizan, 1987.
Nasution, Harun, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* Cet. IV; Bandung: Mizan, 1996.
_, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, Jakarta: UI-Press, 1987.
_, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
Ridha, Muhammad Rasyid, *Tarikh al-Ustadz al-Imam Muhammad Abduh*, jilid I, Mesir, 1931.
Shihab, M. Quraish, *Studi Kritis Tafsir al-Manar* Cet.I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
Subhan, Arief., *Teologi yang Membebaskan Kritik Terhadap Developmentalisme*, dalam Jurnal Ulumul Qur'an, No. 3 Vol. VI, Tahun 1995.

(Endnotes)

1 Arief Subhan, *Teologi yang Membebaskan Kritik Terhadap Developmentalisme*, dalam Jurnal Ulumul Qur'an, No. 3 Vol. VI, Tahun 1995, h. 100.

2 Nurholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1997), h. 165.

3 *Ibid*.,

4 Nurcholish Madjid, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987), h. 304.

5 Maryam Jamelah, *Islam dan Modornisme*, terj. A. Jainuri dan Syaiful Mughni, (Surabaya: Al-Ikhlas, 1982), h. 179.

6 Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta: UI-Press, 1987), h. 1.

7 Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 53,

8 Nurcholish Madjid, menulis tahun kelahiran Muhammad Abduh 1845 dalam *Khazanah Intelektual Islam*, (Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 57 dan 363. Sedangkan M. Quraish Shihab, menulis tahun kelahiran Muhammad Abduh 1849 dalam *Studi Kritis Tafsir al-Manar* (Cet.I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), h. 11.

9 Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), h. 112.

10 Muhammad Rasyid Ridha, *Tarikh al-Ustadz al-Imam Muhammad Abduh*, jilid I, (Mesir, 1931), h. 31

11 Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*., h. 11

12 Muhammad Rasyid Ridha, *Tarikh al-Ustadz al-Imam Muhammad Abduh*., h. 21.

13 Albert Hourani, *Arabic Thought in The Liberal Age 1798-1939* (London: Cambridge University Press, 1983), h. 130.

14 Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*., h. 13.

15 Muhammad Abduh, *Risālat al-Tawhid*, terjemahan AN. Firdaus (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), h. 24-25.

16 Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*., h. 14-15.

17 *Ibid*., h. 16.

18 Muhammad Rasyid Ridha, *al-Urwāt*…., *op. cit*., h. 18.

19 Muhammad Rasyid Ridha, *Tarikh al-Ustadz al-Imam Muhammad Abduh*., h. 419-420.

20 Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*., h, 20.

21 *Ibid*., h. 22.

22 *Ibid*., h.

23 H.A.R. Gibb. *Modern Trends in Islam*, diterjemahkan oleh Mahnun Husain dengan judul: *Aliran-Aliran Modern dalam Islam* (Cet. V; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), h. 58.

24 M. Yusran Asmuni, *Aliran Modern dalam Islam: Mengenai Pokok-Pokok Pemikiran dan Para Pemukanya* (Surabaya: al-Ikhlas, 1982), h. 46-48.

25 Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*., h. 68.

26 *Ibid.,* h. 62.

27 Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Cet. IV; Bandung: Mizan, 1996), h. 150 & 198.

28 Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*., h. 64. & *Islam Rasional*…., *ibid*.,

29 *Ibid*., (*Pembaharuan…., & Islam Rasional*…., *Muhammad Abduh*…., h. 56 & 92).

30 Muhammad Abduh, *Risalah*….., h. 7.

31 Harun Nasution, *Islam Rasional*…, h. 150.

32 Muhammad Abduh, *Risalah*…., h. 7.

33 Harun Nasution, *Pembaharuan*, *dalam Islam*., h. 66.

34 Selain Abduh, pemikir lain yang menghidupkan kajian filsafat adalah Jamaluddin al-Afghani dan Sayyid Ahmad Khan. Harun Nasution, *Islam Rasional*…., h. 314.

35 Albert Hourani, *Arabic Thought in The Liberal Age 1798-1939.*, h. 137.

36 H.A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*., h. 69.

37 Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*., h. 12-13.

38 Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*….., h. 67.

39 Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh*., h. 117.

40 *Ibid*.,

41 *Ibid*., h. 118

42 H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*., h. 75.

43 Muhammad Rasyid Ridha, *Tarikh al-Ustadz al-Imam Muhammad Abduh*., h. 420.

44 Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh*., h. 119.

45 Albert Hourani, *Arabic Thought in The Liberal Age 1798-1939*., h. 138.

46 Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*…..., h. 68.

47 Harun Nasution, *Islam Rasional*….., h. 152.

48 *Ibid*., h. 153.

PEMIKIRAN AL-JILI TENTANG AJARAN NUR MUHAMMAD DAN INSAN KAMIL

A. PENDAHULUAN

Manusia adalah bayang-bayang Tuhan sekaligus makhluk yang paling sanggup menyerupai Tuhan, karena ia memiliki ruh, punya lokus atau 'arsy Tuhan. Dalam al-Qur'an disebutkan, setelah secara fisik alam raya dan manusia tercipta, kemudian Allah berfirman, *kemudian Aku tiupkan ruh-Ku dalam diri manusia* (QS. al-Hijr/15:29). Olehnya itu, manusia mampu menangkap dan menyerap sifat-sifat Tuhan melalui ruh. Karena itulah makhluk Tuhan yang paling mendekati sifat-sifat Tuhan adalah manusia.

Insan Kamil ialah suatu tema yang berhubungan dengan pandangan mengenai sesuatu yang dianggap mutlak, Tuhan. Yang Mutlak tersebut dianggap mempunyai sifat-sifat tertentu, yakni yang baik dan yang sempurna. Sifat sempurna inilah yang patut ditiru oleh manusia. Seseorang yang makin memiripkan diri kepada sifat sempurna dari Yang Mutlak tersebut, makin sempurnalah dirinya.[1]

Insan Kamil (*the perfect man)* merupakan satu term yang populer di kalangan tasawwuf. Hal tersebut adalah hasil dari kedalaman esoterik di kalangan kaum sufi. Istilah ini diintrodusir oleh Ibn Arabi (w. 638 H). dan dikembangkan oleh al-Jili (767-826 H/1365-1422 M).

Namun, apakah konsep al-Jili ini sama dengan konsep Ibn Arabi? Para sarjana umumnya, seperti O'leary,[2] Arberry,[3] al-Taftazani,[4] Hamka,[5] dan lain-lain, memandang al-Jili tidak lebih hanya sebagai penerus konsep Ibn Arabi; andilnya hanya terbatas dalam upaya memperjelas dan mensistematisasi konsep Ibn Arabi yang ada.

Sementara itu, Nicholson,[6] Abd al-Qadir al-Mahmud,[7] dan Yusuf Zaydan[8] melihat adanya perbedaan antara konsep *Insan Kamil* Ibn Arabi dan al-Jili, tetapi ketiga pakar tersebut tidak menjelaskannya secara rinci.

Kalau dikaji lebih jauh, jarak antara masa hidup Ibn Arabi dan al-Jili mencapai lebih dari satu setengah abad, atau hampir mencapai dua abad.[9] Dalam masa yang demikian yang panjang, yang disertai oleh perbedaan kondisi sosial, apakah tidak mungkin terdapat perbedaan konsep *Insan Kamil* antara al-Jili dan Ibn Arabi? Atau, bukankah al-Jili telah mengembangkan lenih jauh konsep *Insan Kamil* Ibn Arabi?.

Terlepas dari pertanyaan-pertanyaan di atas, tulisan ini akan menyorot secara cermat dan akurat tentang bagaimana konsep dan landasan berpikir al-Jili tentang *Insan Kamil* dan *Nur Muhammad.*

B. AJARAN AL-JILI TENTANG NUR MUHAMMAD DAN INSAN KAMIL

1. Biografi al-Jili

Nama lengkapnya adalah 'Abd al-Karim ibn Ibrahim ibn 'Abd al-Karim ibn Khalifah ibn Mahmud al-Jili. Penisbatan namanya dengan al-Jili karena ia berasal dari Jilan.[10] Mengenai tempat lahir al-Jili, tidak diketahui dengan pasti. Akan tetapi, jika ditilik dari garis keturunannya, besar dugaan bahwa ia lahir di Baghdad. Menurut pengakuannya, ia adalah keturunan Syeikh 'Abd al-Qadir al-Jilani (470-561 H), yang merupakan pendiri tarekat Qadiriyah, yakni turunan dari cucu perempuan Syeikh tersebut.[11]

Tahun kelahirannya ialah awal Muharram 767 H (sekitar 1365-6 M).[12] Pendapat ini disepakati oleh mayoritas penulis yang meneliti riwayat hidup al-Jili. Namun mereka berbeda pendapat tentang tahun meninggalnya. A.J. Arberry, al-Taftazani, Umar Ridha Kahhalah dan C. Brockelmann mencatat bahwa al-Jili meninggal pada tahun 832 H/1428 M.[13]

Meskipun al-Jili lahir di Baghdad, sejak usia kanak-kanak telah dibawa oleh orang tuanya berimigrasi ke Yaman (kota Zabid). Di kota Zabid inilah, al-Jili mendapatkan pendidikan sejak dini. Dalam tulisannya, ia mengatakan bahwa pada tahun 779 H ia pernah mengikuti pelajaran dari Syeikh Syaraf al-Din

Ismail ibn Ibrahim al-Jabarti (w. 806 H).[14]

Pada tahun 790 H ia berada di Kusyi, India.[15] Sayangnya, ia tidak menjelaskan apa maksud kedatangannya di India dan berapa lama ia berada di sana. Ia hanya menceritakan bahwa ia menyaksikan orang yang merasa nikmat ketika lehernya terpenggal oleh pedang.[16] Ketika ia berkunjung ke India, al-Jili melihat tasawwuf falsafi Ibn 'Arabi dan tarekat-tarekat lain yang meliputi Syisytiyah (didirikan oleh Mu'in al-Din al-Syisyti [w. 623 H] di Asia Tengah), Suhrawardiyah (didirikan oleh Abu Najib al-Suhrawardi [w. 563 H] di Baghdad), dan Naqsyabandiyah (didirikan oelh Baha' al-Din al-Naqsyaband [w. 791 H] di Bukhara.[17] Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kunjungannya ke India adalah dalam rangka memperluas pengalaman dan pengetahuannya tentang kesufian.

Pada akhir tahun 799 H ia berkunjung ke Makkah[18] dalam rangka menunaikan ibadah haji. Namun diwaktu senggangnya, ia sempat melakukan tukar-pikiran dengan ulama-ulama di sana.[19] Asumsi ini menandakan bahwa kecintaannya terhadap ilmu pengetahuan melebihi kecintaannya terhadap yang lain.

Pada tahun 803 H, al-Jili berkunjung ke Kairo, dan ia menyempatkan diri untuk menyaksikan langsung Universitas Al-Azhar dan bertemu dengan ulama-ulamanya. Di tahun yang sama, al-Jili berada pula di Gazzah, Palestina. Lebih kurang 2 tahun hidup di Palestina, kerinduan kepada gurunya, al-Jabarti dan kota Zabid makin tidak tertahankan. Akhirnya ia pulang ke kota Zabid dan sempat bergaul dengan gurunya selama satu tahun. Karena pada tahun 806 H al-Jabarti meninggal.[20]

Kunjungannya ke Gazzah merupakan tahun terakhir dari perjalanannya ke luar Zabid. Sekembalinya dari Gazzah, ia masih hidup kurang lebih 21 tahun dan terus aktif menulis sampai akhir hayatnya.[21]

Dikalangan ilmuwan, terjadi perbedaan tentang jumlah karya tulis al-Jili. Iqbal misalnya, hanya menyebutkan tiga karya al-Jili, yakni suatu ulasan atas karya Ibn Arabi, *al-Futuhat al-Makiyyah*, suatu komentar atas *basmalah,* dan karyanya yang terkenal *al-Insan al-Kamil*.[22] Kemudian Haji Khalifah mencatat bahwa al-Jili telah menulis enam judul karya tulis,[23] yang selanjutnya dilengkapi oleh

Ismail Pasya al-Baghdadi yang mencatat lima karya al-Jili.[24] Selain dari penelitian di atas, Carl Brockelmann mencatat sebanyak 29 judul karya al-Jili.[25]

2. Sejarah Perkembangan Insan Kamil dan Nur Muhammad

Istilah "insan kamil" (*al-Insan al-Kamil*) secara teknis muncul dalam literatur Islam sekitar awal abad ke-7 H / 13 M, atas ide Ibn 'Arabi (w. 638 H / 1240 M). Term ini ia gunakan untuk melabeli konsep manusia ideal yang menjadi lokus penampilan diri Tuhan. Namun substansi dari konsep insan kamil itu, sebenarnya, telah muncul dalam Islam sebelum Ibn 'Arabi, hanya konsep yang telah ada itu tidak memakai istilah insan kamil.[26]

Menurut Yusuf Zaidan, konsep insan kamil berasal dari pandangan kaum Muslim tentang wali, yang mengacu pada karateristik *hamba yang saleh* dalam ungkapan al-Qur'an.[27]

Pada awal abad ke-3 H, muncul Abu Yazid al-Busthami (w. 261 H/874 M), yang membawa konsep tentang *al-Wali al-Kamil* (wali yang sempurna).[28] Kemudian konsep manusia sempurna semakin matang dengan datangnya al-Hallaj (w. 309 H / 913 M), pencetus doktrin *al-Hulul*. Menurutnya, manusia memiliki dua sifat dasar yang juga dimiliki oleh Tuhan, yakni sifat ketuhanan (*lahut*) dan sifat kemanusiaan (*nasut*). Maka dari itu, manusia dan Tuhan dapat saja terjadi persatuan. Persatuan tersebut terjadi dalam bentuk penenggelaman sifat-sifat kemanusiaan dalam sifat ketuhanannya, dan di situlah Tuhan mengambil tempat (*hulul*) dalam dirinya. Manusia seperti inilah yang telah mencapai martabat kesempurnaannya.[29]

Menyertai pandangan di atas, al-Hallaj mengemukakan idenya tentang munculnya alam semesta yang serba ganda ini dari Tuhan, melalui teori "Nur Muhammad" (*al-Haqiqah al-Muhammadiyah*).[30]

Kemudian konsep manusia sempurna juga dikemukakan oleh al-Hakim al-Tirmidzi (w. 320 H / 932 M), yang melabeli manusia idealnya dengan *khatm al-awliya'*.[31] Selanjutnya pada abad ke-6 H (12 M), al-Suhrawardi (w. 587 H / 1190 M) mengemukakan bahwa manusia sempurna terdiri atas tiga klasifikasi. *Pertama*, orang yang mendalami pembahasan analitis, namun tidak

mendalami masalah ketuhanan. *Kedua,* orang yang mendalami masalah ketuhanan, tetapi tidak mendalami masalah analitis. *Ketiga,* orang yang mendalami pembahasan analitis dan masalah ketuhanana sekaligus.[32]

Selanjutnya, Ibn Sab'in (w. 667 H / 1268 M) muncul dengan menamai konsep manusia sempurna dengan *al-Muhaqqiq*. Kemudian konsep insan kamil juga dipakai oleh al-Jili untuk menyebut idenya tentang manusia sempurna.[33]

3. Konsep al-Jili Tentang Insan Kamil dan Nur Muhammad.

Al-Jili memandang *Insan Kamil* sebagai wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna. Pandangan ini didasarkan pada asumsi, bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas. Realitas tunggal itu adalah Wujud Mutlak, yang bebas dari segala pemikiran, hubungan, arah dan waktu. Ia adalah esensi murni, tidak bernama, tidak bersifat dan tidak mempunyai relasi dengan sesuatu.[34]

Selanjutnya, Wujud Mutlak itu ber-*tajalli* secara sempurna pada alam semesta yang serba-ganda ini. *Tajalli* tersebut terjadi bersamaan dengan penciptaan alam yang dilakukan oleh Tuhan dengan kodrat-Nya dari tidak ada menjadi ada. Menurut al-Jili, alam ini bukanlah diciptakan Tuhan dari bahan yang telah ada, tetapi diciptakan-Nya dari ketiadaan di dalam ilmu-Nya. Kemudian, wujud alam yang ada dalam ilmu-Nya itu dimunculkan-Nya dengan kodrat-Nya menjadi alam empiris. Jadi, penciptaan makhluk ialah dari *'adam* (tidak ada), kemudian muncul dalam ilmu Tuhan, dan seterusnya menjelma sebagai alam nyata.[35]

Bertolak dari pandangan di atas, al-Jili melihat adanya sejumlah perimbangan yang paradoks pada Realitas Mutlak itu. Ia mempunyai dua *accident: al-Azal* (terdahulu tanpa permulaan) dan *al-Abad* (abadi, eternal). Ia mempunyai dua kualitas: *al-Haqq* dan *al-Khalq*. Ia mempunyai dua atribut: *al-Qidam* (qidam) dan *al-Huduts* (baru). Ia mempunyai dua nama: *al-Rabb* (Tuhan yang Maha Mengatur) dan *al-'Abd* (hamba). Ia mempunyai dua wajah: *al-Zhahir* (yang lahir) dan *al-Bathin* (yang batin). Sejumlah perimbangan paradoks itu –dilihat dari sudut *tasybih*—tidak lain hanya merupakan aspek-aspek dari satu hakikat. Munculnya aspek-aspek itu tidak lain adalah karena adanya *tajalli* Tuhan pada

alam semesta yang serba-ganda dan terbatas. Oleh karena itu, Ia pun kelihatan "banyak" sebanyak lokus *tajalli*-Nya dan "terbatas" sebatas ruang semesta. Namun, dilihat dari sudut *tanzih*, wujud Tuhan yang hakiki tetaplah transenden.[36]

Asumsi di atas memberikan pemahaman bahwa keberadaan alam ini merupakan wadah *tajalli* Ilahi. Namun, alam empiris yang ditandai dengan keserbagandaan ini berada dalam wujud yang terpecah, sehingga tidak dapat menampung citra Tuhan secara utuh; bagian-bagian dari alam ini merupakan wadah *tajalli* dari bagian-bagian tertentu dari citra Tuhan. Tuhan baru dapat melihat citra diri-Nya secara paripurna pada Adam (manusia) yakni *Insan Kamil*. Jadi, *Insan Kamil* merupakan *nuskhah* (kopi) Tuhan, seperti tertera dalam hadis: "*Allah menciptakan Adam sesuai dengan citra Tuhan Yang Maha Pengasih*". Dalam hadis lain disebutkan: "*Allah menciptakan Adam sesuai dengan citra-Nya*". Maka secara esensial pada diri *Insan Kamil* terpantul citra Tuhan.[37]

Dengan demikian, *Insan Kamil* pada satu sisi merupakan wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna, sementara di sisi lain, ia merupakan miniatur dari segenap jagat raya, karena pada dirinya terproyeksi segenap realitas individual dari alam semesta, baik alam fisika maupun metafisika. Hati *Insan Kamil* berpadanan dengan arasy Tuhan; ke-Aku-an"-Nya sepadan dengan kursi Tuhan; peringkat rohaninya dengan sidratulmuntaha; akalnya dengan pena yang tinggi; jiwanya dengan lauh mahfuz; tabiatnya dengan elemen-elemen; kemampuannya dengan *hayula;* tubuhnya dengan *haba'* dan lain-lain.[38]

Selain itu, *Insan Kamil* adalah kutub yang diedari oleh segenap alam wujud ini dari awal sampai akhirnya. Namun, ia muncul dalam beragam bentuk dan menampakkan dirinya dalam berbagai kultus. Ia dipanggil sesuai dengan bentuk (manusia yang menjadi perwujudannya), tidak dipanggil dengan selain bentuk itu. Ia muncul dalam setiap zaman dalam bentuk yang sempurna. Dari segi lahir ia berkedudukan sebagai khalifah dan dari segi batin sebagai hakikat dari segalanya.[39]

Kesempurnaan *Insan Kamil* itu tidak lain adalah karena ia merupakan identifikasi dari hakikat Muhammad. Hakikat Muhammad yang disebut dalam istilah falsafah dengan *logos,*

pada dasarnya merupakan arketipe kosmos. Makhluk memperoleh kesejahteraan pada hakikat ini dan mendapat rezeki dari wujudnya. Ia juga merupakan arketipe dari Bani Adam yang semuanya secara potensial adalah *Insan Kamil,* meski hanya di kalangan para Nabi dan wali saja potensi itu menjadi aktual.[40]

Menurut al-Jili, *Nur Muhammad* mempunyai banyak nama sebanyak aspek yang dimilikinya. Ia disebut *ruh* dan *malak*, bila dikaitkan dengan ketinggiannya. Tidak ada kekuasaan makhluk yang melebihinya, semuanya tunduk mengitarinya, karena ia merupakan kutub dari segenap falak. Ia disebut *al-Haqq al-Makhluk bih* (*al-Haqq* sebagai alat pencipta), karena darinya tercipta segala makhluk. Ia disebut *Amr* Allah, karena hanya Allah yang lebih tahu tentang hakihatnya secara pasti. Demikian pula, ia disebut *al-Qalam al-'A'la* (pena yang tertinggi) dan *al-'Aql al-Awwal* (akal pertama), karena merupakan wadah pengetahuan Tuhan menuangkan sebagian dari pengetahuan-Nya kepada makhluk. Adapun sebutan *al-Ruh al-Ilahi* (ruh ketuhanan), karena keterkaitannya dengan *ruh al-Quds* (ruh Tuhan), *al-Amin* (yang jujur), karena ia merupakan perbendaharaan ilmu Tuhan dan dipercayai-Nya. Nama itu pula yang dipakai untuk menamai Jibril yang secara langsung berasal dari *Nur Muhammad* tersebut.[41]

Al-Jili memandang *Nur Muhammad* itu baru. Baginya, hanya satu yang qadim, yaitu wujud Allah sebagai zat yang wajib ada. Wujud Tuhan dipandang qadim karena Dia tidak didahului olek ketiadaan. Al-Jili menjelaskan, sekalipun wujud yang diciptakan itu sudah ada semenjak qidam di dalam ilmu Tuhan, ia tetap dipandang baru dalam keberadaannya itu, karena ia "disebabkan" oleh wujud lain yang secara esensial telah lebih ada, yakni wujud Tuhan.[42]

Nur Muhammad itulah yang mengaktualkan sebagian manusia menjadi *Insan Kamil*. Namun, kendati mereka sama-sama telah menduduki peringkat *Insan Kamil*, tidak semuanya menempati tempat yang sama dalam kedudukan tersebut. Al-Jili membagi *Insan Kamil* atas tiga tingkatan. ***Pertama,*** tingkat permulaan (*al-Bidayah*), yakni *Insan Kamil* mulai dapat merealisasikan asma dan sifat-sifat Ilahi pada dirinya. ***Kedua*****,** tingkat menengah (*al-Tawassuth*), yakni *Insan Kamil* sebagai orbit kehalusan sifat

kemanusiaan yang terkait dengan realitas kasih Tuhan. Sementara itu, pengetahuan yang dimiliki *Insan Kamil* pada tingkat ini juga telah meningkat dari pengetahuan biasa, karena sebagian dari hal-hal ghaib telah dibukakan Tuhan kepadanya. ***Ketiga***, tingkat terakhir (*al-Khitam*), yakni di saat *Insan Kamil* telah dapat merealisasikan citra Tuhan secara utuh. Selain itu, ia seudah mengetahui rincian dari rahasia penciptaan takdir.[43]

Namun demikian, *Insan Kamil* yang muncul setiap zaman semenjak Adam a.s. tidak dapat mencapai peringkat tertinggi dari tingkatan-tingkatan di atas, kecuali Nabi Muhammad Saw yang mencapai tingkat paling sempurna, sehingga disebut sebagai *Insan Kamil* secara hakiki.[44]

Menurut al-Jili, kesempurnaan *Insan Kamil* bukan hanya dari segi wujudnya, tetapi juga karena ia memanefestasikan citra Tuhan secara sempurna, sehingga pada dirinya tercermin nama-nama dari sifat-sifat Tuhan secara utuh. Adapun kesempurnaan dari segi pengetahuannya ia karena ia telah mencapai tingkat kesadaran tertinggi dalam perkembangan spiritualnya. Dengan kata lain, *Insan Kamil* adalah rantai penggabung antara Tuhan dan alam semesta. Di satu sisi, ia merupakan ujung dari proses penurunan (*tanazzul*) dalam *tajalli* Ilahi, sehingga ia merupakan wadah *tajalli* Ilahi yang paripurna. Dan di sisi lain, *Insan Kamil* merupakan puncak dari proses pendakian (*taraqqi*) makhluk dalam mencapai tingkat spiritualitas tertinggi.[45]

Menurutnya, *tajalli* Ilahi yang berlangsung secara terus menerus pada alam semesta terdiri atas lima martabat, yakni:

Pertama**,** martabat *uluhiyah* yang merupakan esensi dari zat primordial, yang menjai sumber dari Yang Wujud dan yang '*adam,* Yang Qadim dan yang hadits, *al-Haqq* dan *al-Khalq. Tajalli* pada peringkat pertama ini baru berupa "pemberian hak kepada yang berhak", yakni memberikan wujud kepada martabat-martabat dibawahnya. Dikatakan oleh al-Jili, martabat *uluhiyah* merupakan martabat tertinggi dalam urutan *tajalli* Ilahi, karena di dalamnya segala realitas dari segala sesuatu. Dalam kaitannya dengan *tajalli* berikutnya, martabat *uluhiyyah* merupakan sumber primer dari segalanya, baik yang wujud maupun yang *'adam*.[46]

Kedua, martabat *ahadiyah* yang merupakan sebutan dari

zat murni, tanpa nama, tanpa sifat dan tidak ada satu gejala apa pun yang muncul darinya. Zat murni itu sendiri merupakan pengungkapan diri dari Wujud Mutlak, yang terlepas dari segala kaitan, relasi dan dari segi apa pun. Zat murni itu bukan berada di luar Wujud Mutlak, tetapi merupakan totalitas dari Wujud Mutlak itu sendiri. Zat Tuhan pada taraf ini masih bersifat "Ghaib Mutlak".[47]

Ketiga, martabat *wahidiyah* yakni *tajalli* zat pada sifat. Dengan demikian, zat murni telah terdapat kualitas (sifat). Sifat-sifat itulah –kata al-Jili—yang mengantarkan kita untuk dapat mengetahui keadaan zat.[48]

Keempat, martabat *rahmaniyyah* yakni Tuhan ber-*tajalli* pada realitas-realitas asma dan sifat, dan dengan kata *kun* (jadilah), muncullah realitas-realitas potensial tadi menjadi wujud yang aktual, yakni alam semesta. Menurut al-Jili, penciptaan alam inilah sebagai permulaan rahmat yang dicurahkan Allah.[49]

Kelima, martabat *rububiyah* yang merupakan pengembangan dari martabat *rahmaniyyah*.[50]

Di sisi lain, al-Jili membagi *tajalli* Ilahi atas empat bentuk yaitu; ***Pertama***, *tajalli* perbuatan-perbuatan (*tajalli al-af'al*); ***Kedua*** *tajalli* nama-nama (*tajalli al-asma*); ***Ketiga***, *tajalli* sifat-sifat (*tajalli al-shifa*) dan ***Keempat,*** *tajalli* zat (*tajalli al-dzat*).[51]

Dengan demikian, *Insan Kamil* merupakan produk akhir dari proses *tajalli* Tuhan pada alam semesta, yang mencerminkan citra Ilahi secara utuh. Hal tersebut baru dapat tercapai setelah manusia mengembangkan dirinya dengan menyerap sifat-sifat dan asma Allah sebanyak-banyaknya (*al-Takhalluq bi-akhlaq Allah*). Dengan menyerap sifat-sifat dan asma Allah sebanyak-banyaknya itu mengakibatkan terjadinya transformasi spiritual yang mengubah kepribadian sufi dari tingkat yang rendah ke tingkat yang lebih tinggi, sehingga sampai pada tingkat tertinggi, yakni *Insan Kamil*.

C. KESIMPULAN

Dari uraian di atas, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Al-Jili memandang bahwa alam sebagai wadah *tajalli* Tuhan –dalam proses munculnya *Insan Kamil*—diciptakan dari tidak

ada bersamaan dengan *tajalli*-Nya pada alam tersebut, bukan diciptakan dari "bahan" yang telah ada.

2. Hakikat Muhammad (*Nur Muhammad*) yang mengaktualkan *Insan Kamil* dipandang al-Jili bersifat *hadits* (baru).

DAFTAR PUSTAKA

Ali, Yunasril, *Manusia Citra Ilahi,* Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1997.

Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* London: George Allen & Unwin Ltd, 1979.

al-Baghdadi, Ismail Pasya, *Idlah al-Maknun fi al-Dzail ala Kasyf al-Zhunun fi Asami al-Kutub wa al-Funun* Beirut: al-Maktabah al-Mutsanna, t.th, juz. I.

Brockelman, *Geschichte der Arabischen Litteratur* Leiden: E.J. Brill, 1949, vol. II.

Hamka, *Tasawwuf Perkembangan dan Pemurniannya* Jakarta: Yayasan Nurul-Islam, 1980.

Hidayat, Komaruddin, *Insan Kamil Sebagai Makhluk Multidimensi* dalam Ahmad Najib Burhani (Ed) dengan judul: *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawwuf Positif* Cet. I; Jakarta: Penerbit IIMaN dan Penerbit Hikmah, 2002.

Iqbal, Muhammad, *The Develpoment of Metaphysica in Persia* London: Luzac & Co, 1903.

al-Jili, 'Abd al-Karim, *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-'Awail* Beirut: Dar al-Fikr, 1975, juz. II.

Kahhalah, *Mu'jam al-Mu'allifin* Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, t.th

Mahmud, A.Q., *al-Falsafah al-Shufiyah fi al-Islam* Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1966.

Nicholson, R. A., *Studies in Islamic Mysticism* New Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, 1981.

O'Leary, De Lacy, *al-Fikr al-'Arabi wa Makanuhu fi 'l-Tarikh*, terjemah Arab oleh Tamman Hassan Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1961.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimension of Islam* Chapel Hill: The University if North Carolina, 1975.

al-Taftazani, Abu al-Wafa al-Ghanimi, *Madkhal ila al-Tashawwuf al-Islami* Kairo: Dar al-Tsaqafah li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1979.

Ya'qut, *Mu'jam al-Buldan,* juz III, Beirut: Dar al-Shadir, 1986.

Zaydan, Yusuf, *al-Fikr al-Shufi inda 'Abd al-Karim al-Jili* Beirut: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1988.

(Endnotes)

1 Lihat Komaruddin Hidayat, *Insan Kamil Sebagai Makhluk Multidimensi* dalam Ahmad Najib Burhani (Ed) dengan judul: *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawwuf Positif* (Cet. I; Jakarta: Penerbit IIMaN dan Penerbit Hikmah, 2002), h. 217.

2 Lihat De Lacy O'Leary, *al-Fikr al-'Arabi wa Makanuhu fi 'l-Tarikh*, terjemah Arab oleh Tamman Hassan (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1961), h. 214.

3 Lihat A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1979), h. 104.

4 Lihat Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tashawwuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Tsaqafah li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1979), h. 204.

5 Lihat Hamka, *Tasawwuf Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Yayasan Nurul-Islam, 1980), h. 188.

6 Lihat R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (New Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, 1981), h. 88.

7 Lihat A.Q. Mahmud, *al-Falsafah al-Shufiyah fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1966), h, 593-600.

8 Lihat Yusuf Zaydan, *al-Fikr al-Shufi inda 'Abd al-Karim al-Jili* (Beirut: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1988), h. 103-106.

9 Masa satu abad adalah masa berlalunya suatu generasi dan munculnya generasi baru. Dengan demikian, tentu akan timbul perubahan dalam pemikiran dan pengalaman keagamaan.

10 Jilan adalah nama suatu wilayah yang letaknya berdekatan dengan Tabaristan (sebelah selatan Laut Kaspira, dan sekarang menjadi suatu Propinsi dari Republik Islam Iran). Orang-orang 'Ajam (non-Arab) biasa menyebutnya "Kilan". Sekelompok orang menyebutkan jika nama seseorang dinisbahkan kepada wilayahnya, maka disebut Jilani, tapi kalau dinisbahkan kepada penduduknya, disebut Jili. Lihat Ya'qut, *Mu'jam al-Buldan* (Beirut: Dar al-Shadir, 1986), juz. III, h. 201.

11 Lihat R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism.,* baris ke 5-6 catatan kaki.

12 Tahun kelahirannya itu disebut sendiri dalam puisinya. Lihat Abd al-Karim al-Jili, *al-Nadirat al-'Ayniah fi al-Badirat al-Gaybyah* –sebagaimana dikutip oleh Yunasril Ali-- dalam *Manusia Citra Ilahi,* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1997), h. 33.

13 Lihat A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, h. 104; al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tashawwuf al-Islami.,* h. 204; Kahhalah, *Mu'jam al-Mu'allifin* (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, t.th), h. 313; Brockelman, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden: E.J. Brill, 1949), vol. II, h. 264.

14 Lihat 'Abd al-Karim al-Jili, *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-'Awail* (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), juz. II, h. 39 –sebagaimana dikutip Yunasril Ali—dalam *Manusia Citra Ilahi.,* h. 35.

15 *Ibid.*,

16 *Ibid.*,

17 Lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University if North Carolina, 1975), h. 344-355.

18 Al-Jili, *al-Insan…*, juz. I, h. 97.

19 *Ibid.*,

20 Lihat Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi.,* h. 37.

21 *Ibid.*,

22 Muhammad Iqbal, *The Develpoment of Metaphysica in Persia* (London: Luzac & Co, 1903), h. 110.

23 Lihat Haji Khalifah, *op. cit.,* juz. I. h. 181.

24 Ismail Pasya al-Baghdadi, *Idlah al-Maknun fi al-Dzail ala Kasyf al-Zhunun fi Asami al-Kutub wa al-Funun* (Beirut: al-Maktabah al-Mutsanna, t.th), juz. I, h. 79.

25 Lihat Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, vol. II, h. 264-265.

26 Lihat Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi.,* h. 6.

27 Lihat Zaydan, *al-Fikr al-Shufi inda 'Abd al-Karim al-Jili.,* h. 134-135.

28 Lihat Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi.,* h. 8.

29 *Ibid.*, h. 8-9.

30 *Ibid.*, h. 10.

31 *Ibid.*, h. 11.

32 Lihat Zaydan, *al-Fikr al-Shufi inda 'Abd al-Karim al-Jili.,* h. 107-108.

33 *Ibid.*, h. 115-120.

34 Lihat Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi.,* h. 111.

35 *Ibid.*, h. 112-113.

36 *Ibid.*, h. 118.

37 *Ibid.*, h. 118-119.

38 *Ibid.*,

39 *Ibid.*,

40 *Ibid.*, h. 120.

41 *Ibid.*,

42 *Ibid.*, h. 121.

43 *Ibid.*, h. 122-123.

44 *Ibid.*,

45 *Ibid.*, h. 124-125.

46 *Ibid.*, h. 129.

47 *Ibid.*, h. 131-132.

48 *Ibid.*, h. 135.

49 *Ibid.*, h. 142.

50 *Ibid.*,

51 *Ibid.*, h. 143.

SULTAN MAHMUD II PEMBARUANNYA (MILITER, PENDIDIKAN, HUKUM, PEMERINTAHAN DAN BUDAYA)

A. PENDAHULUAN

Periodisasi sejarah Islam secara garis besarnya dapat di bagi tiga periode, yaitu Periode Klasik (650-1250 M) yang dapat di bagi dalam dua masa (kemajuan Islam –650-1000 M-- dan disentegrasi --1000-1250 M); Periode Pertengahan (1250-1800 M), di bagi dalam dua masa (masa kemunduran I --1250-1500 M-- dan masa tiga kerajaan besar --1500-1800 M; dan Periode Modern (1800 M).[1]

Ada tiga kerajaan besar pada periode pertengahan diantaranya Kerajaan Utsmani (*Ottoman Empire*) yang sempat bertahan sampai awal abad ke-20. Kebesaran Turki Utsmani tampak terutama pada masa pemerintahan Muhammad II yang bergelar *al-Fatih* (1451-1481 H), ia berhasil mengalahkan kerajaan Bizantium dengan menduduki Konstantinopel pada tahun 1453 M.[2] Kontak umat Islam dengan dunia Barat, sebenarnya sudah berlangsung, namun belum memberikan kesempatan kepada kerajaam Usmani untuk melirik secara positif dunia Barat, karena Barat masih dianggap terbelakang. Namun, pada perkembangan selanjutnya, justru dunia Islam melirik negara-negara Barat yang telah memasuki masa kemajuan, sementara kerajaan Usmani mulai memasuki masa kemunduran. Sebagai akibat dari perubahan itu, kerajaan Usmani yang biasanya menang dalam setiap peperangan, akhirnya mengalami kekalahan dari negara Barat.[3]

Pada tahun 1683, pasukan kerajaan Usmani mengalami kekalahan

dari tentara Eropa dalam sebuah peperangan untuk menguasai Wina. Akibatnya, kerajaan Usmani dengan terpaksa menyerahkan sebagian wilayahnya, di antaranya menyerahkan Hongaria kepada Austria, Podolia kepada Polandia dan Azop kepada Rusia.[4]

Dalam kondisi demikian, Sultan Kerajaan Usmani pun mengirim delegasi ke Eropa untuk mengetahui rahasia kekuatan raja-raja di Eropa yang pada abad sebelumnya masih berada dalam kemunduran. Namun saat ini, orang-orang Eropa yang selama ini dianggap kafir dan tidak mempunyai kehebatan yang berarti, telah berani dan mampu melawan sebuah Kerajaan Usmani yang besar dan terkenal, serta mampu menaklukan seperempat bagian wilayah Timur dan Barat. Akhirnya, orang-orang Turki Usmani segera menyadari kelemahan-kelemahannya, sehingga mereka pun ingin belajar atas kemajuan Eropa yang mereka remehkan itu.[5]

Inilah awal mula diadakannya pembaruan yang mempekerjakan orang Eropa sebagai penasehat militer untuk memberikan latihan kemiliteran bagi pejabat militer kerajaan dan membentuk korps militer baru. Rencana ini telah dikemukakan Sultan Salim III, namun mendapat tantangan dari pihak ulama, dan golongan militer yang takut kehilangan kedudukan dalam perubahan yang akan terjadi (kelompok Yenisari). Karena di zaman itu, pertentangan antara Islam dan Kristen masih keras. Orang masih memandang curiga terhadap apa yang berasal dari dunia yang dianggap kafir.[6] Akibat penentangan itu, Sultan Salim III digulingkan pada tahun 1807 dan pembaruan itu kemudian diteruskan oleh Sultan Mahmud II. Dalam rangka pembaruan, Sultan Mahmud II mengemukakan gagasan dan ide-ide serta menerapkannya dalam berbagai bidang seperti kemiliteran, pendidikan, hukum, pemerintahan dan budaya.

Berdasarkan uraian di atas, permasalahan yang akan dibahas dalam makalah ini adalah siapa Sultan Mahmud II itu dan bagaimana gagasan dan ide pembaruan yang dilakukannya serta langkah apa yang beliau tempuh terhadap pembaruan tersebut di Kerajaan Turki Usmani.

B. BIOGRAFI SULTAN MAHMUD II

Sultan Mahmud II lahir di Istambul Turki, pada tanggal 13 Ramadhan 1199 H, bertepatan tanggal 20 Juli 1785. Ia adalah putra

Sultan Abdul Hamid.[7] Pada masa kecilnya, selain memperoleh pendidikan tradisional dalam bidang agama, ia juga memperoleh pendidikan pemerintahan, sastra, hukum dan sejarah.[8] Ia juga memilih pengetahuan tentang dunia Barat secara langsung dan tidak mengenal satu pun bahasa Eropa.[9]

Sultan Mahmud II adalah sultan yang ke-33 dari sultan kerajaan Turki Usmani yang menggantikan saudaranya Sultan Mustafa IV yang mati terbunuh dalam suatu pemberontakan tentara *Yenissari*.[10] Pada masa awal pemerintahannya, kerajaan Turki Usamni digambarkan dalam kondisi memprihatinkan, karena wilayahnya yang sangat luas tidak dapat lagi diawasi oleh pemerintah pusat secara efektif.[11] Demikian pula, ia disibukkan dengan peperangan melawan Rusia untuk menundukkan daerah yang mempunyai kekuasaan otonomi besar.[12]

Sultan Mahmud II melakukan pembaruan dengan berlandaskan empat faktor yaitu:

1. Adanya kekuatan *Yennisari* untuk membentuk dirinya sebagai penguasa tertinggi di bidang politik.
2. Adanya upaya penguasa-penguasa di daerah untuk melaksanakan kemerdekaan secara sungguh-sungguh dari pemerintah pusat.
3. Munculnya gerakan separatis nasional sebagai akibat tidak langsung dari penetrasi ekonomi Barat.
4. Adanya transformasi internal dan pembnetukan ulang kekuatan Barat sebagai akibat perang pada tahun 1812 penaklukan Napolean, revolusi industri utamanya berkembangnya sistem navigasi kapal uap.[13]

Sultan Mahmud II memerintah selama kurang lebih 31 tahun, sejak tanggal 28 Juli 1808 M sampai dengan wafatnya pada tanggal 1 Juli 1839 M di Istambul Turki[14]

C. USAHA-USAHA PEMBARUANNYA

Pada garis besarnya, usaha-usaha pembaruan yang dilakukan Sultan Mahmud II meliputi:

1. Bidang Militer

Hal pertama yang menarik perhatiannya ialah pembaruan di bidang militer, karena militer adalah tulang punggung kerajaan. Ia

melakukan rekonstruksi terhadap kekuatan angakatan bersenjata, sehingga menjadi kekuatan yang tangguh dalam menghadapi berbagai peperangan.

Perbaikan di bidang militer dimaksudkan untuk mengakomodasi seluruh potensi lokal. Hal ini mendapatkan respon positif dari banyak kalangan masyarakat. Namun pada sisi lain, justru menjadikan Sultan Mahmud II sebagai musuh bagi kelompok militer lama yang dikenal dengan nama Yenisari, karena adanya kekhawatiran, tidak mendapatkan kedudukan dalam kelompok militer yang baru.

Pada tahun 1826, Sultan Mahmud II membentuk suatu korps tentara baru yang diasuh oleh pelatih yang dikirim Muhammad Ali Pasya dari Mesir atas permintaan Sultan Mahmud II. Ia meminta pelatih dari Mesir dan tidak langsung mendatangkan pelatih dari Eropa sebagaimana yang dilakukan Sultan Salim III yang mati terbunuh oleh tentara *Yennisari* karena ia tidak mau mengulangi kesalahan, sehingga ia mendatangkan dari pelatih dari Mesir yang beragama Islam, karena orang Turki sangat fanatik terhadap ulama dan agama Islam.[15]

Pada prinsipnya, perwira tinggi *Yenissari* menyetujui pembentukan korps baru itu, tetapi perwira-perwira bawahan menolak. Hal ini disebabkan beberapa hal: (1) *Yennisari* adalah pasukan inti, elit dan khusus kerajaan Usmani, sehingga kalau terbentuk Korp yang baru, maka statusnya tidak lagi sebagai pasukan inti dan khusus karena sudah ada tandingannya; (2) kedua perwira bawahan merasa khawatir tidak akan mendapatkan kedudukan dalam perubahan itu, sementara perwira tinggi tidak akan terganggu hak istimewanya sekalipun ada tentara baru karena tidak langsung menjadi jenderal; (3) wawasan kemiliteran perwira tinggi lebih tinggi dibandingkan perwira bawahan sehingga ia dapat menerima perubahan.

Beberapa hari setelah korps baru itu mengadakan parade (*power demonstration*), *Yenissari* berontak. Dengan restu mufti besar kerajaan Usmani, Sultan Mahmud II memerintahkan untuk mengepung *Yenissari* dan memukul garnisum mereka dengan meriam. Akhirnya, pertumpahan darah pun terjadi dan kurang lebih seribu tentara *Yenissari* terbunuh. Selain markas dan barak

mereka dihancurkan, para pendukung mereka dari golongan sipil juga ikut dihabiskan. Begitu pula *Tarekat Bektasyi*, sebagai tarekat yang mempunyai banyak anggota dari kalangan *Yenissari* dibubarkan, kemudian *Yenissari* sendiri dihapuskan. Dalam hal menghadapi pemberontakan ini, Sultan Mahmud meminta restu Syaikh Islam karena diperlukan adanya legitimasi syar'i sebab menyangkut pembunuhan antara saudara seagama. Syaikh Islam berdasar pada firman Allah فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ (perangilah mereka sampai kembali ke jalan Allah). Dengan hilangnya *Yenissari*, golongan ulama yang anti pembaruan menjadi lemah. Dengan strategi dan taktik yang cemerlang, akhirnya reformasi militer yang digulirkan Sultan Mahmud II telah berhasil memperoleh dukungan mayoritas penduduk Istambul pada tahun 1826.[16]

Selanjutnya karena tujuan pembaruan militer adalah untuk restorasi kekuatan militer demi kejayaan di masa mendatang, maka ia membentuk sebuah kelompok perantara antara pejabat *Yenissari* yang tersingkirkan dengan pemerintah, supaya mereka yang merasa tersingkirkan masih dapat diharapkan kesetiannya terhadap pemerintah.[17]

Jadi alasan pembaruan militer adalah bahwa pencapaian suatu negara yang tangguh harus didukung oleh militer yang tangguh pula. Sedangkan untuk mewujudkan ide-idenya terpaksa harus terjadi pertumpahan darah akibat paham konservatif tentara *Yenissari* yang didukung oleh ulama yang anti pembaruan. Timbul pertanyaan, mengapa bukan tentara *Yennisari* dilatih dan harus membentuk lagi korps yang baru. Karena doktrin yang sudah mengkristal dalam pribadi yang sudah kuat akan sulit diubah, karena sudah mendarah daging, sehingga sulit menerima pembaruan yang terjadi.

2. **Bidang Pendidikan**

Pembaruan Sultan Mahmud II yang diniali cukup berpengaruh pada tahun 1827 adalah di bidang pendidikan.[18] Pembaruan ini dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan pendidikan bagi pejabat militer, dokter militer dan sebagainya.[19]

Langkah-langkah yang dilakukan untuk meningkatkan standar mutu dan kualitas pendidikan diantaranya, yaitu:

a. Mengirim duta-duta ke Eropa untuk mempelajari kemajuan di bidang ilmu pengetahun dan teknologi;
b. Mengeluarkan kebijakan wajib belajar mulai dari tingkat anak-anak sampai dengan tingkat dewasa;
c. Mendirikan sekolah-sekolah pengetahuan umum (مكتب المعارف), sekolah sastra (مكتب العلوم الادبي), sekolah militer (مكتب العلوم الحربي), sekolah teknik, kedokteran dan pembedahan yang diberi nama (دار العلوم الحكمي في مكتب الطب سهان, مكتب الرشدي) sebagai lembaga pendidikan tingkat menengah bagi masyarakat umum dengan maksud mempersiapkan kader-kader yang akan menjadi pegawai negeri sipil;
d. Fasilitas-fasilitas literatur yang tersedia di sekolah-sekolah tersebut;
e. Mengadakan pengembangan kurikulum.[20]

Pengembangan kurikulum dilakukannya di madrasah-madrasah dengan menambahkan pengetahuan-pengetahuan umum di dalamnya. Hal ini menyebabkan ulama Turki terkejut di abad ke-19, karena ide-ide pembaruan yang bersumber dari Barat, baik melalui bacaan-bacaan ataupun yang dibawa oleh siswa yang telah studi di Eropa dinilai cenderung bersifat sekuler.[21] Sultan Mahmud mendirikan seklah diluar Madrasah karena ia melihat bahwa Madrasah yang didirikan ulama yang anti pembaruan sangat sulit dibentuk kepribadiannya karena sudah mendarah daging, sehingga ia berinisiatif untuk mendirikan sekolah umum. Dengan demikian, ia dapat dengan mudah memberikan pengkaderan yang mampu menerima pembaruan.

Pada tahun 1831, Sultan Mahmud II mengeluarkan surat kabar resmi *Takvim-i Vekayi*.[22] Selain menggambarkan berbagai peristiwa dan berita-berita yang sangat signifikan dalam pengembangan dan peningkatan kualitas berpikir masyarakat, juga dijadikan sebagai sarana bagi pemerintah untuk menginformasikan berbagai informasi dan program pemerintah.

3. Bidang Pemerintahan

Sultan Mahmud II juga mengadakan perubahan dalam organisasi pemerintahan kerajaan Usmani. Menurut tradisi

kerajaan, sultan memiliki dua bentuk kekuatan, yaitu kekuasaan temporal (duniawi) dan kekuatan spiritual (rohani). Sebagai penguasa duniawi, ia bergelar sultan dan sebagai pimpinan spiritual, ia bergelar khalifah.[23] Pemerintahan sultan bersifat absolut dan rakyat hanya bersifat statis dan menerima apa adanya. Atas dasar ini, reformasi di bidang pemerintahan menjadi suatu hal yang sangat urgen dan signifikan untuk segera dilakukan sebagai upaya penciptaan pemerintahan yang solid.

Dalam menjalankan roda pemerintahannya, sultan dibantu oleh Sadrazan. Sedang untuk keagamaan dibantu oleh Syaikh Islam.[24] Namun keduanya tidak mempunyai suara dalam hal pemerintahan dan hanya melaksanakan perintah Sultan.

Jabatan Syadrazan yang sering menggantikan Sultan dalam keadaan behalangan, dihapuskan oleh Sultan Mahmud II dan sebagai gantinya dibentuk jabatan Perdana Menteri. Jabatan ini membawahi menteri-menteri untuk urusan dalam negeri, luar negeri, keuangan, pendidikan. Perdana Menteri hanya merupakan penghubung antara para menteri dengan Sultan.[25] Dengan demikian, kekuasaan sudah jauh berkurang dari kekuatan Syadrazan.

Selain itu, pada tahun 1838, Sultan Mahmud II mendirikan sebuah lembaga legislatif yang bernama *Maclis-i Ahkam-i Adliye* yang bertugas untuk membantu meletakkan strategi perencanaan jangka panjang. Di samping itu juga, sebelumnya telah dibuka kembali kedutaan besar Kerajaan Turki di berbagai negara asing pada tahun 1833. Demikian halnya, pada tahun 1834, Sultan Mahmud II meresmikan sistem pos yang rutenya antara Uskundur menuju Izmir dan Istambul menuju Edirne yang berfungsi menghubungkan beberapa pusat pemerintahan.[26]

4. Bidang Hukum

Pada masa Sultan Mahmud II berkuasa, ia menciptakan sejumlah kitab-kitab hukum yang baru tentang peraturan administratif dan kriminal, kedisiplinan pejabat, urusan kemiliteran dan organisasi hirarki kemiliteran.

Selanjutnya, kekuasaan yudikatif (hukum) yang pada mulanya berada di tangan Syadrazan dipindahkan ke tangan Syaikh Islam

yang menangani hukum syariat Islam. Namun disamping hukum syariat ini diadakan pula hukum sekuler yang penanganannya diserahkan kepada dewan perencanaan hukum.[27] Hukum sekuler dibentuk selain hukum syari'ah karena di dalam masyarakat tidak pernah bertemu antara penganut paham tekstual dan kontekstual. Selanjutnya fiqih juga tidak dapat mencakup segenap kebutuhan masyarakat yang di dalamnya juga terdapat non-muslim. Dengan demikian, kekuasaan yudikatif berada pada dua majelis yang pada masa berikutnya melahirkan berbagai produk hukum baik syariat maupun sekuler.

Sebagai konsekuensi dari sistem ini, pada tahun 1838, keluarlah ketentuan tentang kewajiban-kewajiban hakim dan pegawai negeri dari prosedur yang harus dijalankan bila melalaikan kewajibannya, serta hukum dan sanksi bila mereka melakukan tindak kejahatan (korupsi).[28]

Selain itu, juga sering diadakan penghapusan hukum terhadap suatu perkara yang menurut pertimbangannya kurang tepat lagi penerapannya seperti penyitaan negara terhadap harta orang yang dibuang atau hukum mati dihapuskan.[29]

Kemudian pembatasan wewenang eksekutif dalam menetapkan suatu kebijakan hukum dibatasinya, kekuasaan pasya (gubernur) untuk menjatuhkan hukuman mati dengan isyarat tangan dihapuskan dan selanjutnya diserahkan kepada hakim.[30]

Dari sini dapat dipahami, bahwa Sultan Mahmud II secara tegas mengadakan pemisahan antara urusan duniawi dan urusan agama dalam sistem pemerintahannya. Urusan agama diatur oleh syariat, sedangkan urusan dunia diatur oleh hukum sekuler.

5. Bidang Budaya

Sultan Mahmud II, dikenal sebagai Sultan yang tidak mau terikat pada suatu budaya dan tradisi, bahkan tidak segan-segan untuk melanggarnya. Sultan-sultan sebelumnya menganggap dirinya memiliki derajat tinggi dan tidak pantas bergaul dengan rakyat. Oleh karena itu, mereka selalu mengasingkan diri dan menyerahkan soal mengurus rakyat kepada bawahan, sehingga timbul suatu image bahwa mereka bukan manusia biasa.

Budaya aristoraksi ini dilanggar oleh Sultan Mahmud II

dengan mengambil sikap demokratis dan selalu muncul di muka publik. Ia bersedia berbicara atau menggunting pita pada acara formal, menteri dan pembesar negara lainnya dibiasakan duduk bersama jika datang menghadap.[31]

Pakaian kerajaan yang ditentukan untuk Sultan dan pakaian kebesaran dan kehormatan yang biasa dipakai menteri dan pembesar pemerintahan ditukar dengan pakaian yang lebih sederhana. Rakyat biasa juga dianjurkan untuk meninggalkan pakaian tradisionalnya dan menukarnya dengan pakaian Barat.[32] Perubahan pakaian ini dimaksudkan supaya perbedaan status sosial yang mencolok dalam masyarakat segera dihilangkan.

Jadi perubahan pola pikir dan kebiasaan yang membudaya ditengah pejabat dan masyarakat dikikis sedikit demi sedikit oleh Sultan Mahmud II, ia kemudian berhasil menciptakan suatu kebudayaan yang inovatif.

D. KESIMPULAN

Sultan Mahmud II adalah seorang pembaru kerajaan Usmani yang tidak mau terikat pada tradisi dan tidak segan-segan melanggar adat kebiasaan lama yang sudah mrmbudaya di masyarakat. Sultan Mahmud II memerintah pada tahun 1807-1839 dan merupakan Sultan Turki pertama yang merombak tradisi dan adat lama serta dengan tegas memisahkan urusan agama dan duniawi.

Di antara usaha-usaha pembaruan yang dilakukan oleh Sultan Mahmud II, yaitu:

1. Bidang Militer, yakni membentuk korps tentara baru yang diasuh oleh pelatih Mesir yang dikirim Muhammad Ali Pasya.
2. Bidang Pendidikan, yakni mengirim duta-duta untuk belajar di Barat, program wajib belajar, mendirikan sekolah-sekolah umum diluar madrasah yang telah ada, menyediakan fasilitas literatur di sekolah dan pengembangan serta perubahan kurikulum.
3. Bidang Pemerintahan, yakni membentuk jabatan Perdana Menteri sebagai pengganti Syadrazan untuk membawahi urusan dalam dan luar negeri, keuangan serta pendidikan dan merupakan penghubung antara menteri dengan sultan.
4. Bidang Hukum, yakni membentuk lembaga hukum sekuler

di samping hukum syariat.

5. Bidang Budaya, yakni selalu menghadiri acara formal dan menggunting pita serta berbicara dihadapan rakyat dan menukar pakaian kehormatan dan kebesaran dengan pakaian yang lebih sederhana.

DAFTAR PUSTAKA

Ali, K. *A.Study of Islamic History* diterjemahkan oleh Ghufran A. Mas'adi dengan judul: *Sejarah Islam: Tarikh Pra Modern* Cet. III; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000.

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey* Canada: McGill University Press, 1964

Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* Cet. IV; Jakarta: Ichtiar Baru, 1997.

Dirjen Binbaga, *Sejarah Pendidikan Islam* Cet. II; Jakarta: t.tp, 1986.

Mughniy, Syafiq A., *Sejarah Kebudayaan Islam di Turki* Cet. I; Jakarta: Logos, 1997.

al-Nadawiy, Abu al-Hasan 'Aliy al-Hasaniy, *Maza Khasir al-'Alam bi Inhitat al-Muslimin* diterjemahkan oleh Abu Laila Muhammad Taher dengan judul: *Kerugian Apa Yang di Derita Dunia Akibat Kemerosotan Kaum Muslimin* Cet. II; Bandung: Al-Ma'arif, 1988.

Nasution, Harun., *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, Jakarta: UI-Press, 1985.

_., *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* Cet. X; Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Sani, Abdul., *Lintasan Sejarah: Pemikiran Perkembangan Modern dalam Islam* Cet. I; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1998.

Yunus, Mahmud., *Sejarah Pendidikan Islam* Cet. VII; Jakarta: Hidakarya Agung, 1992.

(Endnotes)

1 Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, (Jakarta: UI-Press, 1985), h. 56-89.

2 Lihat Abu al-Hasan 'Aliy al-Hasaniy al-Nadawiy, *Maza Khasir al-'Alam bi Inhitat al-Muslimin* diterjemahkan oleh Abu Laila Muhammad Taher dengan judul: *Kerugian Apa Yang di Derita Dunia Akibat Kemerosotan Kaum Muslimin* (Cet. II; Bandung: Al-Ma'arif, 1988), h. 188.

3 Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*., h. 94.

4 Abdul Sani, *Lintasan Sejarah: Pemikiran Perkembangan Modern dalam Islam* (Cet. I; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1998), h. 89.

5 *Ibid*.,

6 Lihat K. Ali, *A. Study of Islamic History* diterjemahkan oleh Ghufran A. Mas'adi dengan judul: *Sejarah Islam: Tarikh Pra Modern* (Cet. III; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), h. 365. Lihat juga Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*., h. 94.

7 Syafiq A. Mughniy, *Sejarah Kebudayaan Islam di Turki* (Cet. I; Jakarta: Logos, 1997), h. 122.

8 Lihat Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Cet. IV; Jakarta: Ichtiar Baru, 1997), h. 113.

9 Syafiq A. Mughni, *Sejarah Kebudayaan Islam di Turki*., h. 122.

10 Lihat Dewan Redaski Emsiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*., h. 113.

11 *Ibid*.,

12 *Ibid*.,

13 Lihat Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Canada: Mc-Gill University Press, 1964), h. 89.

14 *Ibid*.,

15 Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Cet. X; Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 90-91.

16 Lihat *Ibid*.,

17 Lihat Syafiq A. Mughni, *Sejarah Kebudayaan Islam di Turki*., h. 123.

18 Lihat Dirjen Binbaga, *Sejarah Pendidikan Islam* (Cet. II; Jakarta: t.tp, 1986), h. 118.

19 Lihat Syafiq A. Mughni, *Sejarah Kebudayaan Islam di Turki*., h. 123.

20 Lihat Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam* (Cet. VII; Jakarta: Hidakarya Agung, 1992), h. 165.

21 Lihat Dirjen Binbaga Islam, *Sejarah Pendidikan Islam*., h. 118.

22 Sebelum penerbitan surat kabar ini telah ada dirintis oleh Muhammad Ali yaitu *Waqa-i al-Misriyah*. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam*., h. 95.

23 *Ibid*., h. 92.

24 *Ibid*.,

25 *Ibid*., h. 96.

26 Lihat Syafiq A. Mughni, *Sejarah Kebudayaan Islam di Turki*., h. 124-125.

27 Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam*., h. 92.
28 *Ibid*., h. 93.
29 *Ibid*.,
30 *Ibid.,*
31 *Ibid*., h. 91.
32 *Ibid*., h. 92.

RABIAH AL-ADAWIYAH: POTRET SUFI PEREMPUAN DAN PEMIKIRAN TASAWUFNYA

A. PENDAHULUAN

Kebahagiaan yang sempurna adalah kebahagiaan yang meliputi dua dimensi, yaitu dimensi dunia dan dimensi akhirat. Kebahagiaan di dunia dapat dirasakan dengan jiwa yang tentram. Kebahagiaan akhirat adalah kebahagiaan bertemu dan berkomunikasi dengan Allah. Proses komunikasi yang dilakukan antara jiwa suci dengan jiwa Yang Maha Suci. Suatu kebahagiaan yang luar biasa dan anugrah yang tiada tara.

Mengikat lingkaran rohani dengan Allah merupakan tujuan akhir kehidupan manusia. Kehidupan yang berlandaskan rohani dan fitrah yang diciptakan Allah disebut dengan kehidupan yang hakiki. Sedangkan kehidupan yang hanya bersandarkan kepada materi saja adalah kehidupan yang semu. Oleh karena itu manusia pada dasarnya adalah suci, maka kegiatan yang dilakukan oleh sebagian manusia untuk mensucikan diri merupakan naluri manusia. Usaha yang mengarah kepada pensucian jiwa terdapat di dalam kehidupan *tasawuf*.

Tasawuf merupakan suatu ajaran untuk mendekatkan diri sedekat mungkin dengan Allah bahkan kalau bisa menyatu dengan Allah melalui jalan dan cara, yaitu *maqâmât* dan *ahwâl*.[1] Dalam perkembangannya *tasawuf* mendapatkan berbagai kendala, ada pendapat yang mengatakan bahwa *tasawuf* bukan berasal dari Islam itu sendiri tetapi merupakan pengaruh dari ajaran-ajarn agama lain yang diadopsi ke dalam Islam.[2] Terlepas dari kontrofersinya, *tasawuf* merupakan salah satu khasanah penting dalam Islam yang menjadi

bidang kajian khusus sampai saat ini.

Dalam tradisi *Tasawuf* juga dikenal beberapa tokoh legendaris, yakni salah satu di antaranya adalah Rabi'ah al-'Adawiyyah. Rabi'ah al-'Adawiyyah adalah seorang tokoh zahid (sufi) wanita, ia hanya memusatkan perhatiannya pada hal-hal yang berkaitan dengan kerohanian, ia beribadah siang malam, dan ibadahnya bukan terdorong oleh pahala yang dijanjikan ataupun rasa takut kepada Allah, melainkan ia beribadah semata-mata karena rasa cintanya kepada Allah. Konsep *tasawuf*-nya dikenal dengan "*mahabbah Ilahiyyah*" (*al-hubbu al-Ilahi*).[3]

Untuk lebih jelasnya, dalam tulisan ini akan mencoba memaparkan beberapa persoalan yang berhubungan dengan Rabi'ah al-'Adawiyyah sebagai representasi tokoh *sufi* perempuan yang mencakup riwayat hidup dan konsep *tasawufn*ya.

B. RIWAYAT HIDUP RABI'AH AL-ADAWIYAH

Nama lengkapnya adalah Ummu al-Khair Rabi'ah binti Isma'il al-'Adawiyyah al-Qissiyah, dilahirkan di kota Basrah Irak pada Tahun 95 H (713 M) dan meninggal tahun 185 H (801 M) di Basrah. Ia merupakan anak keempat dalam keluarganya sehingga inilah yang mendasari ayahnya memberikan nama "Rabi'ah" kepadanya.[4] Ia lahir dan tumbuh dari keluarga miskin. Bahkan disebutkan, ketika Rabi'ah lahir, keluarganya tidak mempunyai persiapan minyak untuk menyalakan lampu dan tidak ada kain untuk selimut sang bayi.[5] Lebih dari itu, Fariduddin Attar (513 H/1119 M-627 H/1230 M), penyair mistik Persia, dalam melukiskan keprihatinan Rabi'ah menulis bahwa ia dilahirkan di rumah, di mana tidak ada sesuatu pun yang dapat dimakan dan yang dapat dijual.[6]

Di saat ibunya Rabi'ah (istrinya Ismail) meminta suaminya untuk pergi ke rumah tetangga-tetangga untuk memohon bantuan supaya anaknya yang baru dilahirkan itu dapat diselimuti dengan sepotong kain. Namun ternyata tidak seorang pun dari mereka yang mau membukakan pintu. Ismail kemudian menghibur istrinya dengan berkata, "Istriku, tetangga kita semuanya masih lelap dalam tidurnya. Bersyukurlah kepada Allah swt., karena selama hidup kita belum pernah meminta-minta. Tentu lebih baik jika anak kita diselimuti dengan kain milik kita sendiri, walaupun keadaannya masih basah. Yakinlah berserahlah sepenuhnya kepada Allah swt. Dia pasti akan

memberikan jalan penyelesaian yang terbaik terhadap persoalan yang sedang kita hadapi ini. Hanya Dialah Yang Maha Memelihara serta Memberi rezeki kepada kita. Percayalah apa yang aku katakan padamu wahai istriku."[7] Demikian gambaran suasana kehidupan Rabi'ah sejak ia dilahirkan.

Sejak kecil, Rabi'ah sudah merasa dan memahami kondisi ekonomi orang tuanya, sehingga dia tidak menuntut banyak dari keduanya. Ia selalu menerima apapun yang diberikan kepadanya.[8] Karena latar belakang keluarga yang seperti itu, Rabi'ah tumbuh sebagai wanita yang berusaha menjauhi hal-hal yang syubhat, sekaligus membentuk pribadinya sebagai sosok manusia mulia dengan budi pekerti atau akhlak mulia. Di antara sifat terpujinya adalah bijaksana dalam segala tindak-tanduknya, berpenampilan simpatik dan sopan. Ingatannya sangat kuat, sehingga hapal al-Qur'an dalam usia 10 tahun. Allah memberi karunia ilmu pengetahuan kepada Rabi'ah lewat ilham dan kedalaman makrifat.

Orang tua Rabi'ah meninggal sebelum ia menginjak dewasa, ia berpisah dengan saudara-saudaranya.[9] Konon pada saat kota Basrah dilanda kelaparan, kondisi yang tidak menguntungkan, Rabi'ah dilarikan penjahat dan dijual kepada suatu keluarga dengan harga enam dirham. Pada keluarga itulah, ia menjadi hamba sahaya yang harus bekerja siang dan malam. Hanya saja, dalam keadaan yang menderita ia tetap menepati waktu shalat, dan sangat memperhatikan shalat malam, dengan kata lain tak pernah lepas dari zikir.[10] Pada suatu saat, Pada suatu malam, tuannya sempat terbangun dari tidurnya dan dari jendela kamarnya ia melihat Rabi'ah sedang sujud beribadah. Dalam shalatnya Rabi'ah berdoa, "Ya Allah, ya Tuhanku, Engkau-lah Yang Maha Mengetahui keinginan dalam hatiku untuk selalu menuruti perintah-perintah-Mu. Jika persoalannya hanyalah terletak padaku, maka aku tidak akan henti-hentinya barang satu jam pun untuk beribadah kepada-Mu, ya Allah. Karena Engkau-lah yang telah menciptakanku." Tatkala Rabi'ah masih khusyuk beribadah, tuannya tampak melihat ada sebuah lentera yang tergantung di atas kepala Rabi'ah tanpa ada sehelai tali pun yang mengikatnya. Melihat peristiwa aneh yang terjadi pada budaknya itu, majikan Rabi'ah tentu saja merasa ketakutan. Ia kemudian bangkit dan kembali ke tempat tidurnya semula. Sejenak ia tercengang hingga fajar menyingsing. Tak

lama setelah itu ia memanggil Rabi'ah dan bicara kepadanya dengan baik-baik seraya membebaskan Rabi'ah sebagai budak. Rabi'ah pun pamitan pergi dan meneruskan pengembaraannya di padang pasir yang tandus.[11]

Setelah Rabi'ah dibebaskan, pertama-tama ia menyepi dari tempat keramaian. Dalam kesunyian ia beribadah dan bermunajat kapada Allah. Setiap malam dipergunakan untuk memperbanyak taubat kepada-Nya yang merupakan langkah awal untuk mendekatkan diri kepada sang Pencipta. Ia hidup dalam kemiskinan dan menolak segala bantuan materi yang diberikan kepadanya. Bahkan dalam doanya, ia tidak pernah meminta hal-hal yang bersifat materi dari Tuhan. Ia betul-betul hidup dalam keadaan zuhud dan hanya ingin berada dekat pada-Nya.[12]

Dalam menjalani hidupnya ia dikenal sebagai seorang zahid dengan selalu mengabdi kepada Allah, dan seorang zahid yang tidak menikah walaupun termasuk wanita yang cantik dan cerdas. Bahkan ia selalu menolak lamaran-lamaran pria dengan mengatakan, "Akad nikah adalah pemilik alam semesta. Sedangkan bagi diriku, hal itu tidak ada. Karena aku telah berhenti *maujud* dan lepas dari diri. Aku *maujud* dalam Tuhan dan diriku sepenuhnya milik-Nya. Aku hidup dalam naungan firman-Nya. Akad nikah mesti diminta darinya, bukan dariku". Jawaban itu merupakan cara halus penolakannya.[13]

Kesungguhan dan keikhlasan dalam beribadah itu akhirnya Rabi'ah mampu menyelami Tuhan, sehingga yang berharga bagi dirinya hanyalah berjumpa dengan-Nya. Al-Hujwiri meriwayatkan bahwa suatu ketika ada seorang hartawan berkata kepada Rabi'ah, mintalah kepadaku segala kebutuhanmu! Rabi'ah pun menjawab, "Aku ini malu meminta sesuatu kepada Pencipta dunia ini, apalagi kepada sesama makhluk".[14] Jawaban ini memberikan gambaran, betapa tidak tertariknya dia kepada dunia. Kepada pemilik harta (Allah) ia malu meminta, apalagi kepada bukan pemiliknya yaitu sesama manusia.

Selain keikhlasan yang diperlukan dalam ibadahnya, ia juga mengajarkan tentang rendah hati dan tidak ria. Amalan yang ia lakukan tidak pernah ia tonjolkan. Ia sangat merahasiakan, apalagi menceritakannya kepada orang lain.

Setelah menapaki *maqam* di atas, Rabi'ah kemudian meningkatkan dirinya pada tingkat ridha, artinya bahwa ibadah apapun yang

dilakukannya karena ridhanya. Ridha di sini berarti perasaan cinta menerima segala sesuatu dari yang dicintai, perasaan rela tersebut haruslah tumbuh dari dalam diri yang mencintai terhadap segala ketentuan dan keinginan yang dicintai.[15]

Dalam ridha ini harus ada timbal balik, yaitu seseorang harus ridha, karena hanya dengan ridha yang dimilikinya itu pula, Tuhan ridha padanya. Dalam suatu perbincangan antara Sufyan al-Tsauri dengan Rabi'ah. Ia berkata dihadapan Rabi'ah, "Ya Tuhanku, ridhailah diriku ini", Rabi'ah berkata, "Tidakkah kamu malu meminta ridha kepada Zat yang kamu sendiri tidak ridha pada-Nya".[16] Dialog ini memberikan isyarat, bahwa ridha harus timbal balik antara pemberi ridha dan orang yang diberi ridha. Hal ini sejalan dengan firman Allah swt. QS. Al-Maidah [5] : 119. *Radhiyallahu 'anhum wa radu 'anhu zalika al-fauz al-Azim.*

Setelah *maqam* ridha ini, Rabi'ah pun meningkatkan *maqam*-nya sampai pada *syauq* atau perasaan rindu yang paling dalam kepada yang dicintai, kerinduan tersebut selalu mendambakan pertemuan, ia tidak pernah berhenti meratapi keinginan untuk bertemu dengan yang dicintainya. Hal ini terlihat pada jawabannya ketika al-Tsauri bertanya kepadanya,

ما حقيقة إيمانك؟ قالت ما عبدته خوفا من ناره ولا حبا لجنته فأكون كالأجير السوء, بل عبدته حبا له وشوقا إليه

"Bagaimana hakikat keimananmu? Rabi'ah pun menjawab, "Aku tidak menyembah-Nya karena takut pada neraka-Nya atau mengharapkan surga-Nya karena sekiranya seperti itu tujuanku maka aku ini tak ubahnya seperti pedangang yang buruk, akan tetapi aku menyembah-Nya karena cinta dan rinduku pada-Nya".[17]

Lebih jauh lagi ia mengatakan dalam syairnya:

أحبك حبين حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاكا

فأما الذى هو حب الهوى   فشغلى بذكرك عمن سواكا

وأما الذى أنت أهل له   فكشفك لى الحجب حتى أراكا

فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى   ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

"Aku cinta pada-Mu dengan dua macam cinta, cinta karena diriku dan cinta karena diri-Mu. Cinta karena diriku adalah keadaanku yang senatiasa rindu dan mengingat-Mu. Cinta karena diri-Mu adalah keadaan-Mu mengungkapkan tabir hingga Engkau kulihat. Baik untuk itu maupun untuk itu, pujian bukanlah bagiku. Bagi-Mulah pujian untuk kesemuanya".[18]

Setelah melawati *maqam syauq* ini, ia pun memasuki *maqam* yang terakhir yaitu *uns* atau perasaan yang paling dekat dan intim dengan yang dicintai sehingga tidak ada ruang dalam hati yang mencintai untuk mengingat yang lain selain yang dicintainya, dan ingin selalu berada dekat sedekat mungkin di sisi yang dicintai.[19] Buya Hamka mengutip salah satu syair cinta dari Rabi'ah:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي   وأبحت جسمي من أراد جلوسي

فالجسم منى للجالس مؤانسون وحبيه قلبى فى الفؤاد آنسى

"Kujadikan Engkau, teman bercakap dalam hatiku. Tubuh kasarku biar bercakap dengan yang duduk. Jisimku biar bercengkrama dengan taulanku. Namun isi hatiku, hanyalah tetap Engkau sendiri".[20]

Dalam syair-syairnya itu nyatalah bahwa ke mana tujuan *zuhud* Rabi'ah, yaitu kepada Tuhan karena Tuhan, bukan kepada Tuhan karena mengharap. Baginya soal surga dan neraka adalah soal nomor dua bahkan bukan soal sama sekali karena cinta itu sendiri merupakan sebuah kenikmatan yang sangat besar dan tidak ada lagi yang melebihinya. Demikianlah Rabi'ah dalam perjalanan mistiknya berakhir dengan cinta sejati kepada Ilahi.

C. KONSEP MAHABBAH ILAHIYAH

Kata Mahabbah berasal dari kata *ahabba, yuhibbu, mahabbatan*, yang secara harfiah diartikan mencintai secara mendalam.[21] Sedang menurut Abuddin Nata, *al-Mahabbah* berarti pula kecenderungan kepada sesuatu dengan tujuan untuk memperoleh kebutuhan yang bersifat material atau spritual, seperti cintanya orang kasmaran pada sesuatu yang dicintainya, orang tua pada anaknya, seseorang pada sahabatnya dan lain sebagainya. Mahabbah pada tingkat selanjutnya dapat pula berarti suatu usaha yang sungguh-sungguh dari seorang untuk mencapai tingkat rohaniah tertinggi dengan tercapainya gambaran yang mutlak, yaitu cinta kepada Tuhan.[22]

Al-Qusyairi seperti yang dikutip dalam buku Mahabbah Cinta Rabi'ah al-Adawiyah menyebutkan berbagai pendapat tentang cinta (*hubb/mahabbah*) antara lain:

1. Cinta (*hubb)* adalah nama jenis cinta yang paling murni dan rasa sayang.
2. *Hubab* adalah gelembung-gelembung yang terbentuk di atas permukaan air ketika hujan besar, jadi cinta (*mahabbah*) menggelumbangnya hati ketika ia haus dan berputus asa untuk bertemu dengan kekasihnya.
3. *Habab al-ma*' adalah permukaan yang paling tinggi. Cinta dinamakan *mahabbah* karena ia adalah kepedulian yang paling tinggi dari hati.
4. *Ahabba* juga untuk menggambarkan seekor unta yang berlutut dan menolak untuk bangkit lagi. Maka demikian pula, sang pecinta (*muhibb)* tidak akan menggerakkan hatinya menjauh dari mengingat kekasihnya (*mahbub*)
5. Cinta berasal dari kata *ibbah* yang berarti biji-bijian dari padang belantara. Cinta dinamai hubb karena ia adalah benih kehidupan.
6. *Hubb* adalah keempat sisi di mana wadah air ditempatkan. Cinta dinamakan *hubb* karena ia memikul beban kejayaan maupun kehinaan yang muncul dalam upaya mencari sang kekasih.
7. Cinta berasal dari kata *hibb* (kendi air) karena ia berisi air, dan manakalah ia penuh, tidak ada lagi tempat untuk sesuatu yang lain. Manakala hati telah penuh dengan cinta, tak ada lagi tempat di dalamnya untuk apapun selain dari kekasih.[23]

Dalam kutipan buku yang sama Al-Kalabadzi dalam bukunya al-Ta'aruf li Madzhabi Ahl al-Tashawwuf, menyebutkan bahwa dalam tasawuf, *mahabbah* yang dimaksud adalah cinta kepada Allah. Ini adalah cinta tertinggi. Menurut para ahli tasawuf. Cinta yang meliputi ilham, pancaran dan luapan-luapan hati, cinta dengan segala perasaan dan keberadaannya.[24]

Dalam bahasa Indonesia kata cinta dapat berarti suka sekali, sayang benar, kasih sekali, terpikat, ingin sekali, berharap sekali, atau susah (khawatir).[25] Sedangkan secara psikologis, cinta adalah perasaan khusus yang menyangkut kesenangan terhadap atau melekat pada

objek, cinta berwarna emosional bila muncul dalam pikiran dan dapat membangkitkan keseluruhan emosi primer, sesuai dengan emosi di mana objek itu terletak atau berada.[26]

Dari uraian tersebut penulis berkesimpulan bahwa yang dimaksud dengan *Mahabbah Ilahiyah* dalam makalah ini adalah suatu keadaan jiwa yang menyintai Tuhan sepenuh hati, sehingga sifat yang ada pada yang dicintai (Tuhan) masuk kedalam diri yang dicintai.

Terlepas dari banyaknya penjelasan mengenai defenisi dan "seluk-beluk" cinta atau *mahabbah* tersebut, namun yang pasti, *mahabbah* pada dasarnya merupakan sebuah sikap operasional. Dengan kata lain, konsep *mahabbah* (cinta kepada Allah) adalah salah satu ajaran pokok yang memungkinkan Islam membawa rahmat bagi seluruh isi alam. Cinta pada hakikatnya bukanlah sebutan untuk emosi semata-mata yang hanya dipupuk di dalam batin saja, akan tetapi ia adalah cinta yang memiliki kecenderungan pada kegiatan nyata sekaligus menjadi sumber keutamaan moral.[27]

Hanya saja dalam perjalanan sejarah umat Islam, term "cinta" atau "*mahabbah*" telah menjadi salah satu pokok pembicaraan orang-orang sufi. Mereka menggeser penekanan cinta kea rah idealism emosional yang dibatinkan secara murni. Sehingga di kalangan sufi, *mahabbah* adalah satu istilah yang hampir selalu berdampingan dengan makrifat, baik dalam penempatannya maupun dalam pengertiannya. Kalau makrifat merupakan tingkat pengetahuan tentang Tuhan melalui hati, sedang *mahabbah* adalah merupakan perasaan kedekatan dengan Tuhan melalui cinta. Seluruh jiwa terisi oleh rasa kasih dan kasih dan cinta kepada Tuhan. Rasa cinta yang tumbuh dari pengetahuan dan pengenalan kepada Tuhan, sudah sangat jelas dan mendalam, sehingga yang dilihat dan dirasa bukan cinta, tetapi"diri yang dicintai". Oleh karena itu menurut al-Gazali, *mahabbah* itu adalah manifestasi dari makrifat kepada Tuhan.[28]

Demikian cintanya orang-orang sufi kepada Tuhan, mereka rela mengorbankan dirinya demi memenuhi keinginan Tuhannya. Olehnya itu, cinta atau *mahabbah* pada hakikatnya adalah lupa terhadap kepentingan diri sendiri, karena mendahulukan kepentingan yang dicintainya yaitu Tuhan.

Mahabbah adalah suatu ajaran tentang cinta atau kecintaan kepada Allah. Tetapi bagaimana bentuk pelaksanaan kecintaan kepada Allah

itu tidak bisa dirumuskan secara pasti karena hal itu menyangkut perasaan dan penghayatan subyektif tiap sufi.

Kutipan Syair cinta Rabiah:

"Hatiku tenteram dan damai jika akau diam sendiri
Ketika Kekasih bersamaku
Cinta-Nya padaku tak pernah terbagi
Dan dengan benda yang fana selalu mengujiku
Kapan dapat kurenungi keindahan-Nya
Dia akan menjadi mihrabku
Dan rahasia-Nya menjadi Kiblatku
Bila aku mati karena cinta, sebelum terpuaskan
Akan tersikasa dan lukalah aku di dunia ini
O, penawar jiwaku,
Hatiku adalah santapan yang tersaji bagi mau-Mu
Barulah jiwaku pulih jika telah bersatu dengan-Mu
O, sukacita dan nyawaku, semoga kekallah
Jiwaku, Kaulah sumber hidupku
Dan dari-Mu jua birahiku berasal
Dari semua benda fana di dunia ini
Dariku telah tercerah, Hasratku adalah bersatu dengan-Mu
Melabuhkan rindu.[29]

H. PENUTUP

Rabi'ah al-'Adawiyyah adalah salah seorang sufi wanita yang berhasil melewati sulitnya hidup dalam derita kemiskinan. Namun yang pasti ia menjadi salah seorang pelopor berkembangnya ilmu tasauf dengan konsep *mahabbah Ilahiyah*nya, dan mampu mencapai derajat cinta yang tertinggi dalam dunia tasauf.

Konsep cinta memiliki defenisi yang beraneka ragam dari para ilmuwan dan pelaku sufi, namun yang pastinya Rabi'ah memahami cinta bukan sekedar harapan dan rasa takut sebab cinta yang suci murni tidak mengharapkan apa-apa. Cinta yang dibangun oleh Rabi'ah adalah cinta yang berdasarkan rasa ikhlas maupun tulus cinta yang berdasarkan permintaan ganti rugi dari Allah.

DAFTAR PUSTAKA

Asfari MS dan Otto Sukatno CR, *Mahabbah Cinta Rabi'ah al-Adawiyyah: Tuhanku Tenggelamkan Aku dalam Lautan Cinta-Mu*, Cet. VIII; Yogyakarta: Bentang Budaya, 2007.

Asmaran, As, *Pengantar Studi Tasawuf,* Jakarta: Grafindo Persada, 1994.

Attar, Fariruddin al-, *Anekdot Para Sufi.* Diterjemahkan oleh Agus Wahid, Jakarta: Pustaka Karya, 1991.

Departemen Agama RI Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Proyek Peningkatan Prasarana dan sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN Jakarta, *Ensiklopedi Islam di Indonesia,* Jakarta: Anda Utama, 1993.

Departemen Agama, *Ensiklopedia Islam,* Jilid III, Jakarta: t.tp. 1993.

Drever, James, *Kamus Psikologi*, terjemahan Nancy Simanjuntak dari *The Penguin Dictionary of Psychology,* Jakarta: Bina Aksara, 1988.

Gazali, Abu Hamid Muhammad al- , *Ihya 'Ulum al-Din*, jil. IV, Beirut: Dar al-Fikr, 1997.

Hujwiri, Ali ibn Usman al-, *The Kasyf al-Mahjub; The Oldest Persian Treatise on Sufism,* diterjemahkan oleh Suwardjo Muthari dan Abdul Hadi, *Kasyful Mahjub; Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf,* Bandung: Mizan, 1993.

Kalabazi, Abu Bakr Muhammad al-, *al-Ta'arruf li Mazhab Ahl al-Tasawwuf,* Kairo: Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah, 1969.

Kalsum, Ummu, *Ilmu Tasawuf,* Makassar: Yayasan Fatiya, 2003

Nata, Abudin, *Ilmu kalam, Filsafat dan Tasawuf (Dirasah Islamiyah),* Jakarta:Rajawali Press, 1993.

Qandhil, Abdul Mun'im, *Rabi'ah al-'Adawiyyah; 'Azrau al-Basrah al-Batul,* terj. Mohammad Yusron, *Rabi'ah al-Adawiyah dan Mabuk Cintanya Kepada Sang Khalik,* Yogyakarta: Citra Media, 2008.

Siregar, H.A. Rivay, *Tasawuf, Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* , Cet. II, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada , 2002.

Smith, H., *Tasawwuf dan Perkembangannya dalam Islam,* Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, t.th..

Suryadilaga, M. Alfatih, *Miftahus Sufi,* Cet; I, Yogyakarta: TERAS, 2008.

Suyuti, Achmad, *Percik-Percik Kesufian,* Jakarta: Pustaka Amani, 1996.

Tim Penyusun Kamus, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* Jakarta: Balai Pustaka, 1989.

Yunus, Muhammad, *Kamus Besar Arab-Indonesia,* Jakarta:Hidakarya, 1990.

(Endnotes)

1 Achmad Suyuti, *Percik-Percik Kesufian,* (Jakarta: Pustaka Amani, 1996), h.130

2 H.A. Rivay Siregar, *Tasawuf, Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Cet. II, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada , 2002), h. 46-47

3 M. Alfatih Suryadilaga, *Miftahus Sufi* (cet; I, Yogyakarta: TERAS, 2008), h. 112.

4 Ummu Kalsum, *Ilmu Tasawuf* (Makassar: Yayasan Fatiya, 2003), h. 74.

5 Lihat H. Smith, *Tasawwuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, t.th.), h. 328.

6 Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, h. 143.

7 Abdul Mun'im Qandhil, *Rabi'ah al-'Adawiyyah; 'Azrau al-Basrah al-Batul,* terj. Mohammad Yusron, *Rabi'ah al-Adawiyah dan Mabuk Cintanya kepada Sang Khalik* (Yogyakarta: Citra Media, 2008), h. 5.

8 M. Alfatih Suryadilaga, *Miftahus Sufi..* h. 113.

9 Departemen Agama, *Ensiklopedia Islam,* Jilid III (Jakarta: t.tp. 1993), h. 973.

10 M. Alfatih Suryadilaga, *Miftahus Sufi..* h. 113.

11 Lihat Fariruddin al-Attar, *Anekdot Para Sufi.* Diterjemahkan oleh Agus Wahid (Jakarta: Pustaka Karya, 1991), h. 36. Mengenai judul aslinya kitab tersebut, penulis belum temukan, sehingga dalam pengutipannya hanya disebutkan judul buku terjemahannya.

12 Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dalam Berbagai Aspeknya.,* h. 72.

13 *Ibid.,* h. 114-115.

14 Ali ibn Usman al-Hujwiri, *The Kasyf al-Mahjub; The Oldest Persian Treatise on Sufism,* diterjemahkan oleh Suwardjo Muthari dan Abdul Hadi, *Kasyful Mahjub; Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf* (Bandung: Mizan, 1993), h. 319.

15 Ummu Kalsum, *Ilmu Tasawuf.,* h. 76-77.

16 Abu Bakr Muhammad al-Kalabazi, *al-Ta'arruf li Mazhab Ahl al-Tasawwuf* (Kairo: Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah, 1969), h. 122.

17 Abu Hamid Muhammad al-Gazali, *Ihya 'Ulum al-Din*, jil. IV, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), h. 266-267.

18 *Ibid.*

19 Ummu Kalsum, *Ilmu Tasawuf.,* h. 77.

20 Hamka, *Tasawuf Modern.,* h. 75.

21 Lihat Muhammad Yunus, *Kamus Besar Arab-Indonesia,* (Jakarta:Hidakarya, 1990), h. 96

22 Abudin Nata, *Ilmu kalam, Filsafat dan Tasawuf (Dirasah Islamiyah)* (Jakarta:Rajawali Pres, 1993)., h. 208

23 Asfari MS dan Otto Sukatno CR, *Mahabbah Cinta Rabi'ah al-Adawiyyah: Tuhanku Tenggelamkan Aku dalam Lautan Cinta-Mu*, (Cet. VIII; Yogyakarta: Bentang Budaya, 2007)h. 55-56

24 *Ibid*, h. 57

25 Tim Penyusun Kamus, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989) h. 168

26 James Drever, *Kamus Psikologi*, terjemahan Nancy Simanjuntak dari *The Penguin Dictionary of Psychology* (Jakarta: Bina Aksara, 1988), h. 263

27 Lihat Departemen Agama RI Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Proyek Peningkatan Prasarana dan sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN Jakarta, *Ensiklopedi Islam di Indonesia* (Jakarta: Anda Utama, 1993), jil. II, h. 665.

28 Lihat As Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf,* Jakarta: Grafindo Persada, 1994), h 130.

29 Asfari MS dan Otto Sukatno, *Mahabbah Cinta Rabi'ah al-Adawiyyah.,* h. 125

NALAR ISLAM VERSUS ALQUR'AN (Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun)

A. PENDAHULUAN

Pertarungan alam pikiran di dunia Islam terus bergulir tiada putusnya, bahkan pertarungan tersebut semakin akut memperkuat ortodoksi-ortodoksi dalam Islam. Akibatnya, Islam tercabik-cabik menjadi berbagai aliran dan sekte. Tiap-tiap sekte mengklaim bahwa hanya dirinya yang berhak mewakili Islam yang benar, bukan sekte lain.[1] Yang lebih ironis lagi adalah munculnya sikap mengkafirkan terhadap sekte-sekte yang lain.

Pertarungan yang sedemikian akut itu, telah menjadi preseden buruk bagi Islam. Menurut Syekh Waliyullah, perpecahan atau pertarungan yang sengit antar aliran dalam Islam, baik aliran teologi maupun mazhab-mazhab fiqih menjadi sebab bagi kelemaham umat Islam.[2]

Pelbagai khasanah intelektual yang pernah jaya di dunia Islam, bergeser dan mendapatkan posisi yang strategis , sementara dunia Islam semakin tenggelam dalam kemunduran dan keterbelakangan. Sedang Eropa, sejak renaisance hingga pasca-certasian , menjadi tahta dan lahan subur ilmu pengetahuan dan filsafat dengan berbagai metodologinya yang dahsyat, sehingga Barat dijadikan kiblat oleh Timur.[3]

Ditengah-tengah pasca-certasian dan pasca-modernisme, muncul seorang pemikir Islam yang hidup dalam tiga dunia yaitu, Arab, Islam dan Eropa yakni Muhammed Arkoun.

Dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer, kajian "pemikiran

Islam" ala Muhammed Arkoun mempunyai corak yang berbeda dengan corak pemikiran para pendahulunya. Telaah pemikiran Islam Arkoun tidak saja berbeda dengan corak telaah pemikiran orientalis,[4] tetapi juga berbeda dengan telaah pemikiran Islam model Hassan Hanafi yang bobot kalam dan filsafatnya sangat kental.[5] Demikian pula berbeda dengan gaya pemikiran Seyyed Hossein Nasr, yang materi pemikiran tasawwuf dan filsafatnya sangat mencolok,[6] dan terutama bukan seperti pemikiran ke-Islaman model Ismail al-Faruqi dan Syeh Muhammad Naquib al-Attas, yang nuansa pemikiran Islamisasi pengetahuan sangat kentara.[7]

Pada prinsipnya, gaya pemikiran yang dibawa Arkoun –dalam beberapa hal-- justru dekat kepada pemikiran Fazlur Rahman[8] dengan Muhammad Iqbal[9] dengan alur pemikiran keduanya yang sangat kritis terhadap warisan inteketual Islam. Kalau kedua-duanya menganjurkan adanya upaya rekonstruksi isi pemikiran Islam terutama dalam hal yang menyangkut bidang teologi, filsafat dan ilmu-ilmu sosial, maka Arkoun lebih banyak menyentuh "**bangunan pemikiran**" Islam secara menyeluruh, baik yang menyangkut pemikiran kalam, tasawwuf, fiqhi, akhlak maupun tafsir.[10]

Fokus pada konsep kalamnya, mengapa Arkoun sangat kritis terhadap warisan intelektual Islam? Pertanyaan seperti itulah sebagai permasalahan yang ingin dijawab dalam makalah ini dengan dua sub masalah: a] Bagaimana gerakan dan perjalanan intelektual Arkoun?; dan b] Bagaimana konsep kalam Arkoun?

B. SETTING HISTORIS DAN SOSIAL MOHAMMED ARKOUN

Mohammed Arkoun lahir tujuh puluh dua tahun yang lalu di Aljazair, tepatnya pada tanggal 1 Februari 1928 di Taorirt –Mimoun di Kabilia, suatu daerah pegunungan berpenduduk Berber di sebelah Timur Aljir.[11] Wilayah Kabilia (al-Qabail) terbagi kepada dua, yaitu Kabilia Besar dan Kabilia Kecil. Penduduknya hidup dari hasil pertanian (buah Tin dan Zaitun), menggembala ternak dan berdagang kerajinan tangan. Sedangkan Berber adalah panggilan untuk penduduk yang tersebar di Afrika bagian utara dari Lybia sampai Samudera Atlantik.[12]

Meskipun mereka dulu dikuasai oleh kerajaan Romawi, namun

demikian hanya sebagian kecil yang memeluk Krsiten. Kebanyakan mereka memeluk Islam bersama Uqbah bin Nafi (w. 683 H). Mereka adalah penganut Khawarij ketika memberontak terhadap Bani Abbasiyah.[13]

Latar belakang sosial tersebut, membuat Arkoun bergelut dalam tiga bahasa, yaitu bahasa kabilia, bahasa Arab dan bahasa Perancis. *Pertama*, adalah salah satu bahasa Berber yang diwarisi Afrika Utara dari Zaman pra-Islam dan pra-Romawi. *Kedua*, adalah bahasa yang dibawa oleh arus ekspansi Islam sejak abad pertama Hijriyah. *Ketiga*, adalah bahasa Perancis yang dibawa oleh bangsa yang menguasai Aljazair antara tahun 1830-1862.[14]

Dalam batas-batas tertentu, ketiga bahasa tersebut mewakili tiga tradisi dan orientasi budaya yang berbeda. Bahasa Kabilia merupakan wadah penyampaian sehimpunan tradisi dan nilai yang menyangkut kehidupan sosial dan ekonomi yang sudah beribu-ribu tahun lamanya. Bahasa Arab adalah alat pengungkapan dan pelestarian tradisi dalam bidang keagamaan yang menghubungakan Aljazair dengan daerah dan bangsa lain di Afrika Utara dan Timur Tengah. Sedangkan bahasa Perancis merupakan representasi bahasa pemerintahan dan saran pemasukan nilai dan tradisi ilmu Barat yang disampaikan melalui sekolah-sekolah Perancis yang didirikan oleh penguasa penjajah dalam jumlah yang relatif besar ditengah Kabilia.[15]

Ketiga bahasa itu juga membawa cara berfikir dan cara memahami yang berbeda. Situasi tersebut mempengaruhi Arkoun. Bahasa Kabilia dalam kehidupan sehari-hari, bahasa Perancis yang dipakai di sekolah dan dalam urusan administratif dan akhirnya bahasa Arab yang baru dimulai di dalamnya ketika ia masuk sekolah menengah, kota utama di Aljazair bagian Barat.[16]

Perbedaan antara bahasa lisan dan bahasa tulis serta hubungan antara bahasa, pemikiran, sejarah dan kekuasaan termasuk persoalan yang paling banyak menarik perhatian Arkoun. Begitu pula usaha memadukan berbagai cara berfikir, terutama semangat keagamaan yang terpelihara dikalangan penganut Muslim dam sikap kritis dan rasional yang berkembang di Barat adalah cita-cita utamanya.[17]

C. PENDIDIKAN DAN KARIER INTELEKTUALNYA

Muhammed Arkoun mengawali pendidikannya di sekolah dasar di desa asalnya, Kabilia. Kemudian ia melanjutkan sekolah menengahnya di kota pelabuhan Oran, sebuah kota utama di Aljazair bagian Barat jauh dari Kabilia. Dari tahun 1950-1954. ia belajar bahasa dan sastra Arab di Universitas Aljir, sambil mengajar bahasa Arab pada sebuah sekolah menengah atas di al-Haurach di daerah pinggiran ibukota Aljazair.[18]

Di tengah perang pembebasan Aljazair dan pemerintah kolonial Perancis (1954-1962), Arkoun mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Paris dan sejak itu ia menetap di Perancis. Pergaulannya dengan peradaban Perancis yang sudah dimulai ketika duduk di sekolah dasar --yang berpola Perancis—di desa kelahirannya, kini berlanjut semakin intensif.[19] Namun , bidang studi utama dan penelitian Arkoun tidak berubah, yaitu bahasa dan sastra Arab. Pada proses perkembangannya ia semakin mempertinggi intensitasnya terhadap pemikiran Islam. Maka dari itu, ciri utama pemikiran Arkoun adalah pemaduan khas antara Barat dan Islam.[20]

Pada tahun 1969 Muhammed Arkoun mengakhiri masa pendidikan formalnya dengan meraih gelar Doktor bidang sastra dari Universitas Sorborne di Paris tempat ia mengajar sekarang. Pada tahun 1969-1972 ia berpindah mengajar di Universitas Lyon dan kemudian kembali ke Paris serta menjabat professor bahasa Arab dan peradaban Islam di Universitas Paris (1972-1977), ia juga sering menjadi dosen tamu di University of California di Los Angeles, lembaga kepausan untuk studi Arab dan Islam di Roma, Universitas Katolik Louvain-la Nenue di Belgia, Primceton University dan Temple University di Philadephia,[21] Arkoun juga pernah memberikan kuliah di Rabut Fez, Aljir, Tunis, Damaskus, Beirut, Teheran, Berlin, Kolumbia, dan Denver.[22] Sejak beberapa tahun, ia bertugas sebagai guru besar di Universitas Amsterdam dan Institute of Ismaili Studied, London.[23]

Mohammad Arkoun dalam menjalani profesinya sebagai dosen, ia sangat senang jika dapat memberikan kepuasan kepada pendengarnya tentang pelbagai problem pemikiran. Analisisnya terhadap pemikiran Islam yang berdasarkan pembuktian dan interaksi filsafati, religius rupanya dapat membangkitkan kebebasan berfikir dikalangan intelektual.

Kehadiran Arkoun telah membuka cakrawala baru bagi umat Islam melalui suatu kajian kritis dan tradisi pemikiran Islam dan juga telah menimbulkan pertalian yang luas dan aneka reaksi baik berupa sambutan positif maupun penolakan keras.

Sosok Arkoun memang tidak hanya dapat dilihat sebagai dosen ataupun pembicara baik yang berskala nasional maupun internasional. Sebagai cendekiawan, Mohammed Arkoun adalah seorang yang "engage" melibatkan diri dalam pelbagai kegiatan dan aksi yang menurutnya penting bagi kemanusiaan, sebab bagi Arkoun, pemikiran dan aksi haruslah saling berkaitan.[24]

D. DESKRIPSI UMUM TENTANG KARYA-KARYANYA

Mohammed Arkoun adalah sosok ilmuan produktif. Ia telah menulis banyak buku an sejumlah artikel yang tersebar luas di beberapa jurnal terkemuka, seperti *Maghreb-Makhreq* (Paris), *Islamic-Christhiana* (Vatikan), *Diagone* (Paris), *Arabica* (Leiden/Paris), *Studia Islamika* (Paris), dan sebagainya. Selain itu Arkoun juga mempunyai karya bersama dengan tokoh-tokoh lain.

Buku-buku Arkoun yang paling penting adalah *Contribution a l'etude de l'humanisme arabe au IV/X siecle: Miskawayh philosophe et historien* (Sumbangan pada Pembahasan Humanisme Arab pada Abad IV/X: Miskawaih sebagai Filosof dan Sejarawan), Paris Urin, 1970; *Traite d'ethique (traduction trancaise avee introduction et notes du tahdhib al-akhlaq de Miskawayh* (tulisan tentang etika (terjemahan Perancis dengan pengantar dan catatan-catatan dari Tahzib al-Akhlak karya Miskawaih), Damaskus, 1969; *La Pense Arabe* (Pemikiran Arab),[25] Parts, P. V. F, 1975; *Overtueres Sur I'Islam* (Catatan-Catatan Untuk Memahami Islam), Paris, Granchev, 1989.

Buku-buku Arkoun yang lain yang merupakan kumpulan artikelnya dan telh dipublikaskan dalam beberapa majalah, antara lain *lectures du coran* (Telaah tentang al-Qur'an), Maisonneuve dan Larose, Paris, 1982;[26] Pour une crithique de la raison Islamiqhue (untuk sebuah kritik Akal dan Pemikiran Islam), Paris,, Maisonneuve et Larose, 1973. Sedangkan buku-buku Arkoun selain ug disebutkan di atas antara lain *Aspect de la pensee musulmane classique* (Aspek-Aspek pemikiran Islam Klasik), Paris, IPN, 1993; *Deux epitrex de Miskawayh* (Dua surat Mskawayh), Edisi Kritis, Damaskus, 1961; *Discours covannique et*

pensee scientifique (diskursus al-Qur'an dan Pemikiran Ilmiah), Sinbad, Paris.

Adapun karya Arkoun dengan sendekiawan lain antara lain *L'Islam hier, de Main* (Islam, Kemarin dan Hari Esok).[27] Buku ini merupakan karyanya bersama Louis Gardet, Buchet-Chastel, Paris, Cet. II, 1982; *L'Islam Religion et Societe* (Islam, Agama dan Masyarakat), karya bersama dengan M. Arosio dan M. Borrmaus, ed. Ceat, Paris, 1982.

Uraian di atas menggambarkan bahwa kebanyakan karya Arkoun ditulis dalam bahasa Perancis. Hal ini terjadi karena Arkoun menjadikan bahasa Perancis sebagai bahasa tulisnya, bukan bahasa Arab[28] maupun bahasa Kabilia. Meskipun demikian bukan berarti Arkoun tidak mempunyai karya yang berbahasa Arab. Ada beberapa karyanya yang diterjemahkan dan dikomentari oleh murid sekaligus sahabat terdekatnya yaitu Hasyim Shalih antara lain: *al-Fikry al-Islamiy: Qira'ah Ilmiyyah* (Pemikiran Islam dan Pembacaan Ilmiah), Beirut: Dar As-Saqy, 1993; *al-Fikr al-Islamy: Naqd Wa al-Ijtihad* (Pemikiran Islam: Kritik dan Ijtihad), London: Dar as-Saqy, 1990; *al-Islam: al-Akhlaq wa al-Siyasah* (Islam: Akhlaq dan Politik), Beirut: al-Markaz al-Inmay al-Qaumy, 1987; *Min Faishal al-Tafriqah Ilaa Fasl al-Maqal…. Aina Huwa al-Fikry al-Islamiy al-Muashir* (Dimanakah Pemikiran Islam Kontemporer), Beirut: Dar as-Syaq, 1993; *Tarikh al-Fikr al-Araby al-Islamy* (Sejarah Pemikiran Arab-Islam), Beirut: al-Markaz al-Inamay al-Qaumy, 1986; *al-Islam Uruubah, al-Gharb* (Islam, Eropa dan Timur), Beirut: Dar as-Syaq, 1995. Sedangkan satu-satunya buku yang diterjemahkan oleh Khalil Ahmad adalah *al-Islam, Asalah Wa Mumarasah* (Islam, Keaslian dan Praktik), tt.p, 1986. Sedangkan karya Arkoun dalam bahasa Inggris, sejauh penjelajahan penulis, tercatat hanya dua dan berskala makalah, yaitu *Rethinking Islam Today*, 1987,[29] dan *Concept of Authority of in Islamic Thought: La Hukma Illa Lillah*.

Pada umumnya, tulisan Arkoun membicarakan tentang pemikiran Islam, terutama perkembangannya melalui proses pembekuan dan penutupan, yang mempunyai dampak negatif terhadap kehidupan sosial dan politik umat Islam. Di lain pihak, Arkoun berusaha menunjukkan jalan untuk membuka kembali pemikiran Islam sehingga dapat berfungsi sebagaimana mestinya, yaitu sebagai media kemajuan dan pembebasan umat manusia. Dalam kebanyakan artikelnya, Arkoun

merinci analisis dan harapannya tentang perkembangan pemikiran Islam dengan bertolak dari kasus nyata tertentu.[30]

E. NALAR ISLAM VERSUS AL-QUR'AN

Gaya pemikiran yang dibawa Arkoun lebih banyak menyentuh **"bangunan pemikiran"** Islam secara menyeluruh, baik yang menyangkut pemikiran kalam, tasawwuf, fiqhi, akhlak maupun tafsir. Hal ini serupa dengan pemikiran Fazlur Rahman dan Muhammad Iqbal dengan alur pemikiran keduanya yang sangat kritis terhadap warisan inteketual Islam.

Pada bagian ini, kami akan menfokuskan pemikiran Arkoun dalam dunia kalam yang meliputi tentang akal dan al-Qur'an.

Kritik Akal

Salah satu studi yang ia tekuni adalah pemikiran Islam yang memiliki tujuan yang hendak dicapainya, yakni pemaduan dari unsur yang paling mulia dalam pemikiran Islam dan unsur yang paling berharga dalam pemikiran Barat modern. Dalam tataran ini, Arkoun memakai istilah "nalar Islami" dan "nalar modern" atau yang disebut dengan akal.[31]

Yang dimaksud dengan nalar adalah cara kelompok tertentu berpikir ---yang lebih luas dari akal, yang hanya merupakan salah satu aspek dari nalar. Dalam pemikiran Islam, hal yang dihargai dan dipertahankannya adalah semangat keagamaan dan tempat penting yang diduduki angan-angan sosial dalam masyarakat Muslim.[32] Sedangkan aspek negatif dari pemikiran Islam yang hendak dilampaui adalah kejumudan dan ketertutupan yang telah terjadi di dalamnya dan menghasilkan pelbagai penyelewengan dalam bidang sosial dan politik. Bagi Arkoun, sebagian besar umat Islam masih belum beranjak dari pembahasan teologis-dogmatis yang kaku dan dianggap standar dan tidak boleh diperdebatkan lagi. Maka dari itu, Arkoun menyarankan agar umat Islam bersedia melakukan pembahasan secara ilmiah dn terbuka dalam mempelajari dan mengungkapkan etika ajaran al-Qur'an yang tidak dilepaskan dari konteks sejarah.[33]

Dari pemikiran Barat modern, Arkoun ingin mengambil-alih rasionalitas dan sikap kritisnya, yang memungkinkan untuk memahami agama dengan cara yang lebih mendalam dan membongkar ketertutupan dan penyelewengan yang disebut di atas. Namun, rasionalitas pemikiran

Barat modern itu tetap harus digabungkan dengan angan-angan sosial, religiusitas dan keterlibatan yang mencirikan dunia Islam.[34] Dengan pemaduan tersebut, Arkoun ingin menciptakan suatu pemikiran Islam yang mampu menjawab tantangan yang dihadapi manusia Muslim di dunia modern, dan menjadi emansipasi manusia.

Olehnya itu, Arkoun melakukan apa yang disebutnya "kritik nalar Islam", yaitu nalar Islami sebagaimana berkembang dan berfungsi pada periode tertentu, mulai periode klasik dari as-Syafi'I, al-Thabari, dan lain-lain yang dirumuskan dan menguasai dunia Islam sampai sekarang.[35]

Sebagai seorang radikal, Arkoun percaya pada kapasitas manusia untuk membentuk kembali dunianya. Sebagai seorang sejarahwan, ia memandang semua kebenaran itu sebagai produk manusia, dan sejarah bukan hanya sebagai produk kondisi-kondisi sosial, melainkan juga produk dari pemaknaan dan pemanipulasian manusia atas kondisi-kondisi itu. Sebagai pengkritik substansialisme, baik versi Yunani atau Islam, ia menolak konsep otonomi individual yang memiliki nalar dan kehendak bebas, dan memandang manusia kurang bebas ketimbang yang mereka dambakan.[36] Pendeknya, Arkoun menunjukkan sikap ambivalen tentang kemampuan manusia membentuk nasib mereka sendiri. Artinya, Arkoun cenderung kepada paham Asy'ariah.

Ambivalensi itu tampak dalam pandangan Arkoun tentang peran intelektual dalam sejarah yang menyebarkan ide-ide dengan maksud tertentu. Menurut Arkoun, ide-ide itu hingga pada tingkat tertentu diciptakan untuk memperkuat kekuasaan, menanamkan pengaruh ulama, menjual murah otoritas religius dan menaikkan posisi Islam dari kepercayaan Arab menjadi agama universal.[37]

F. AL-QUR'AN DAN KEUNIVERSALAN ISLAM

Menurut Arkoun, al-Qur'an adalah (1) wahyu yang disampaikan oleh Muhammad secara lisan kepada sahabat-sahabatnya; (2) seperangkat undang-undang yang berbeda di dalam kekuasaan Arab yang baru didirikan; (3) sebuah teks tertulis yang dibangun untuk mengikis perbedaan sekaligus mengukuhkan kekuasaan Arab; (4) dasar bagi kerangka hukum yang didesain untuk menyatukan praktik hukum yang multietnis dan multibahasa; dan (5) refleksi atas kebenaran universal yang diturunkan kepada bangsa Arab.

Bagi Arkoun, memahami Islam bearti memahami bagaimana dan mengapa konsep keempat dan kelima dari al-Qur'an itu akhirnya sangat dominan, sebaliknya pemahaman alternatif menghilang dari kesadaran kolektif umat.[38]

Persoalan apakah al-Qur'an itu qadim atau makhluk, Arkoun sekali lagi menampakkan sikap ambivalensinya. Tesis kemakhlukan al-Qur'an atau tidak adalah klasik dalam Islam. Sebagaimana diketahui Mu'tazilah telah menetapkan pemikran kemakhlukan al-Qur'an sebagai akidah (dogma) resmi negara pada masa khalifah al-Ma'mun, al-Watsiq, dan al-Mu'tashim. Kemudian pandangan Hanbali keluar sebagai pemenang pada awal masa al-Mutawakkil. Dia menyatakan bahwa al-Qur'an bukan makhluk, yaitu dia kekal tk bermula (qadim) seperti Allah. Dia bukan makhluk, bukan dalam lafadz dan maknanya. Karena huruf-hurufnya dan susunan bahasanya juga berasal (langsung) dari Allah. Pandangan ini sampai sekarang masih tetap dominan sampai pada tingkatan bahwa kita –orang-orang Muslim modern— tidak bisa membayangkan bahwa al-Qur'an adalah mungkin untuk menjadi makhluk, atau adalah mungkin bahwa pernah ada orang-orang pada masa Abbasiyah yang berani mengatakan tentang kemakhlukan al-Qur'an.[39]

Arkoun mengatakan, seandainya perdebatan antara akal yang mengatakan tentang kemakhlukkan al-Qur'an dengan akal yang tunduk dan melayani bagi al-Qur'an sebagai yang bukan makhluk berlanjut, maka kondisi keilmuan pada pemikiran Islam saat ini pastilah tidak seperti yang ada sekarang, yakni bahwa keluasan intelektual tidak akan menjadi sempit yang terbatas pada dominasi ortodoksi akidah sebagaimana yang ada sekarang.[40]

Namun secara psikologis, sejak kegagalan aliran Mu'tazilah untuk memaksakan pandangannya bahwa al-Qur'an diciptakan dalam waktu, kesadaran umat Islam telah membentuk keyakinan bahwa semua halaman yang dijilid menjadi *mushaf* mengandung firman Tuhan. Dengan kata lain, al-Qur'an yang ditulis telah diindentifikasikan dengan wacana Tuhan atau al-Qur'an sebagaimana dibaca, yang ia sendiri merupakan emanasi langsung *Umm al-Kitab*.[41]

G. KESIMPULAN

Arkoun adalah seorang pemikir Islam kontemporer pasca

modernisme, protipe tipikal cendekiawan Muslim yang dibesarkan dalam keragaman bahasa dan pluralisme budaya atau tradisi. Ia merupakan tokoh Islam di Perancis kelahiran Aljazair. Pemikiran dan gagasannya penting untuk dikaji, karena terfokuskan pada dekonstruksi pemikiran Islam.

Arkoun sangat bersifat ambivalensi terhadap pemikiran-pemikiran kalam yang menjadi lahan polemik dikalangan ulama klasik. Olehnya itu, Arkoun mencoba menggugat kemapanan studi ke-Islam-an (klasik), dan menawarkan paradigma kajian agama yang lebih bercorak empiris. Menurutnya, perlu dikembangkan pendekatan empiris, tritoris yakni pendekakatan sosiologis- antropologis-psikologis terhadap teks-teks dan naskah-naskah keagamaan pada masa lampau.

Dengan kata lain, inti pemikiran Arkoun adalah kritik epistemologis. Karena menurutnya, proses pembakuan dan kejumudan pemikiran Islam ditandai dengan krisis epistemologis yang sama sekali tidak berdenyut dari periode pertengahan. Semuanya hanyalah pengulangan atau komentar dari pada komentar.

Olehnya itu, pemikiran kalam Arkoun lebih banyak menggugat pemikiran-pemikiran kalam masa klasik dengan menawarkan "Islamologi Terapan" yang lahir sebagai respon terhadap Islamologi Klasik. Ide ini bertujuan untuk membangkitkan kembali kreativitas pemikiran Islam dan mengurangi sikap saling curiga antara dunia Islam dan Barat yang selama ini masih menjadi tembok untuk lahirnya dialog-dialog dalam berbagai persoalan.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Amin., Mohammed Arkoun: Perintis Penerapan Teori Ilmu-Ilmu Sosial Era Post Positivis dalam Studi Pemikiran KeIslaman". Pengantar dalam buku *Min Faisal al-Tafriqah Aina Huwa al-Fikr al-Muassir* diterjemahkan dengan judul: *Membongkar Wacana Hegemonik* Cet. I; Surabaya: Al-Fikr, 1999.

Arkoun, Mohammed., *al-Islam al-Akhlaq wa al-Siayasah*, Terj. Hasyim Shalih Beirut: UNESCO dan Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1986.

_.,*Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru,* Terj. Rahayu S. Hidayat Jakarta: INIS, 1994.

_., *Rethinking Islam: Common Qustions, Uncommon Answers*, diterjemahkan oleh Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq dengan judul: *Rethinking Islam* Cet. I; Yogyakarta: LPMI & Pustaka Pelajar, 1996.

_., *Tarikhiyyah ahl Fikry al-Arabiy al-Islamiyyah*, terjemahan Hasyim Sahlih t.tp: Markaz al-Inmai al-Qaumiy, 1986.

Baidhawi, Zakiyuddin., "Sketsa Pemikiran Modern Mohammed Arkoun", "Makalah" pada Program Pasca Sarjana IAIN Kalijaga Yogyakarta, 1998.

Bertens, K., *Filsafat Barat Abad XX*, jilid II Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996.

al-Dahlawiy, Syah Waliyullah Ibn 'Abd al-Rahim., *Hujjah Allah al-Balighah* Kairo: Dar al-Kuutb al-Ilmiyyah, t.th.

al-Ghurabi, 'Ali Musthafa., *Tarikh al-Firaq al-Islamiyyat wa Nasha'at 'Ilm al-Kalam Inda al-Muslimin* Kairo: Maktabah Muhammad 'Ali Sabih, 1959.

Iqbal, Muhammad., *Reconstruction of Islamic Studies* Canada: Mc Gill Indonesia IAIN Development Project, 1992.

Lee, Robert D., *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Aunthenticity*, dterjemahkan oleh Ahmad Baiquni dengan judul*: Mencari Islam Auntentik: Dari Nalar Puitis Iqbal Hingga Nalar Puitis Arkoun* Cet. II; Bandung: Mizan, 2000.

Mouleman, Johan Hendrik (Ed), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme* Yogyakarta: LKIS, 1996.

_., "Islam dan Pasca Modernisme dalam Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam Johan Hendrik Mouleman (Peny), *Tradisi, Kemoderenan dan Metamodernisme* Yogyakarta: Lkis, 1995.

_., "Nalar Islam dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan* Vol. IV. No. 4 th. 1993.

_., "Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun", "Kata Pengantar" dalam *Mohammed Arkoun: Nalar Islam dan Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Terj Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), h. 1.

Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and Sacred*, yang diterjemahkan oleh

Suharsono dengan judul: *Pengetahuan dan Kesucian* Yogyakarta: Pustaka Firdaus, 1997.

_, *Science and Civilization in Islam* New York Toronto and London: New America and Library, 1970.

Nasution, Harun., *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Putro, Suadi., *Mohammed Arkoun Tentang Islam dan Modernitas* Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1998.

Rahman, Fazlur., *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* Chicago: Universty of Chicago Press, 1982.

Ridwan, A. H., *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam* Yogyakarta: Ittqa Press, 1998.

Sardar, Ziauddin., *Jihad Intelektual: Merumuskan Parameter-Parameter Sains Islam* terjemahan A.E. Priyono Surabaya: Risalah Gusti, 1998.

al-Sharastaniy, 'Abd al-Karim, *al-Milal wa al-Nihal* Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Weber, Eugene (Ed), *The Western Tradition: From The Renaisance to the Present* Massachusetts: D.C. Heath and Company, 1972.

(Endnotes)

1 Lihat misalnya 'Abd al-Karim al-Sharastaniy, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 114-115. Selanjutnya bandingkan dengan 'Ali Musthafa al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyyat wa Nasha'at 'Ilm al-Kalam Inda al-Muslimin* (Kairo: Maktabah Muhammad 'Ali Sabih, 1959), h. 18-19.

2 Lihat Syah Waliyullah Ibn 'Abd al-Rahim al-Dahlawiy, *Hujjah Allah al-Balighah* (Kairo: Dar al-Kuutb al-Ilmiyyah, t.th), h. 2. Bandingkan Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 21.

3 Lihat Eugene Weber (Ed), *The Western Tradition: From The Renaisance to the Present* (Massachusetts: D.C. Heath and Company, 1972), h. xv.

4 Johan Hendrik Mouleman (Ed), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme* (Yogyakarta: LKIS, 1996), h, 1.

5 Lihat A. H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam* (Yogyakarta: Ittqa Press, 1998), h. 3.

6 Uraian lebih lanjut lihat Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and Sacred*, yang diterjemahkan oleh Suharsono dengan judul: *Pengetahuan dan Kesucian* (Yogyakarta: Pustaka Firdaus, 1997), h. 21. kemudian bandingkan dengan Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York Toronto and London: New America and Library, 1970), h. 45.

7 Lihat Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual: Merumuskan Parameter-Parameter Sains Islam* terjemahan A.E. Priyono (Surabaya: Risalah Gusti, 1998), h. 42-56.

8 Upaya Fazlur Rahman dalam transformasi pemikiran Islam dapat ditelaah lebih jauh pada Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Universty of Chicago Press, 1982), h. 145-151.

9 Muhammad Iqbal dalam merekonstruksi pemikiran Islam dapat ditelaah lebih lanjut Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Islamic Studies* (Canada: Mc Gill Indonesia IAIN Development Project, 1992), h. 145-151.

10 Lihat Mohammed Arkoun, *Tarikhiyyah ahl Fikry al-Arabiy al-Islamiyyah*, terjemahan Hasyim Sahlih (t.tp: Markaz al-Inmai al-Qaumiy, 1986), h. 30.

11 Johan Hendrik Mouleman, "Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun", "Kata Pengantar" dalam *Mohammed Arkoun: Nalar Islam dan Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Terj Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), h. 1.

12 Lihat Suadi Putro, *Mohammed Arkoun Tentang Islam dan Modernitas* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1998), h. 11.

13 Lihat Zakiyuddin Baidhawi, "Sketsa Pemikiran Modern Mohammed Arkoun", "Makalah" pada Program Pasca Sarjana IAIN Kalijaga Yogyakarta, 1998, h. 2.

14 Lihat Johan Hendrik Mouleman, "Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun", h. 1.

15 Amin Abdullah, Mohammed Arkoun: Perintis Penerapan Teori Ilmu-Ilmu Sosial Era Post Positivis dalam Studi Pemikiran KeIslaman". Pengantar dalam buku *Min Faisal al-Tafriqah Aina Huwa al-Fikr al-Muassir* diterjemahkan dengan judul: *Membongkar Wacana Hegemonik* (Cet. I; Surabaya: Al-Fikr, 1999), h. iii.

16 Lihat *ibid*.,

17 Lihat Johan Hendrik Mouleman, "Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun", h. 1.

18 Johan Hendrik Mouleman, "Nalar Islam dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan* Vol. IV. No. 4 th. 1993, h. 97.

19 Konsekuensi dari pergumulan Arkoun yang intensif dengan peradaban Perancis mewarnai alur pemikirannya dan membuatnyan selalu merujuk kepada filosof-filosof Perancis seperti Paul Ricour, Michael Foucault dan Jacques Derrida. Dari Ricoeur, ia banyak belajar tentang mitos. Kemudian ia merumuskan kembali dalam pemikiran Islam sebagai angan-angan sosial, yang dengannya

perkembangan pemikiran dam masyarakat dapat dipahami. Dari Derrida ia banyak menggunakan ungkapan "dekonstruksi" yang kemudian digunakan untuk mengungkap aneka ragam "yang tak dipikirkan" dan "yang tak terpikirkan". Sedangkan pengaruh Michael Foucault tampak pada bagaimana Arkoun menggunakan istilah episteme, wacana, dan arkeologi. Uraian lebih lanjut tentang pikiran-pikiran tiga filosof Perancis tersebut dapat dilihat pada K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, jilid II (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996), h. 56.

20 Lihat Suadi Putro, *Mohammed Arkoun Tentang Islam dan Modernitas.,* h. 13.

21 Lihat Johan Hnedrik Mouleman. *loc. cit*.,

22 Lihat Suadi Putro, *Mohammed Arkoun Tentang Islam dan Modernitas*., h. 14

23 Johan Hendrik Mouleman, (Ed), *Tradisi Modern….., op. cit*., h. 1.

24 Lihat Suadi Saputro, *Mohammed Arkoun Tentang Islam dan Modernitas*., h. 14.

25 Buku ini sudah diterbitkan dalam bahasa Indonesia yang merupakan terjemahan dari bahasa Inggris, *Arab Thought* (New Delhi: S. Chend and Company, LTD, 1998). Judul dalam bahasa Indoensia adalah *Pemikiran Islam* terj. Yudhan Asmin (LPMI bekerja sama dengan Pustaka Pelajar, 1996).

26 Dalam edisi Indonesia, buku ini sudah melahirkan dua macam terjemahan. *Pertama,* dengan judul: *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an* terj. Mashasin (Jakarta: INIS, 1997). *Kedua,* dengan judul Kajian Kontemporer al-Qur'an terj. Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 1998).

27 Buku ini juga sudah terbit dalam edisi bahasa Indonesia yang berjudul: *Islam, Kemarin dan Hari Esok* (Bandung: Pustaka, 1997) merupakan terjemahan dari bahasa Arab yang berjudul: *al-Islam al-'Amsu wa Islamu al-Ghad.*

28 Arkoun tidak mempergunakan bahasa Arab, bukan karena dia tidak mampu berbahasa Arab, bahkan ia bisa dikatakan ahli atau sarjana dalam sastra Arab. Hanya saja menurut Arkoun, banyak hal yang tak dapat diungkapkan dalam bahasa Arab bisa diuraikan dengan bahasa Perancis. Contoh paling menonjol adalah pengertian yang diitimbulkan oleh pernyataan Arkoun bahwa al-Qur'an bersusunan "mitis". Dalam teks Arab kata "mitos: diterjemahkan dengan kata "usturah". Kata ini pada umumnya dipahami sebagai "dongeng" tidak lain sebagai pengertian awam tentang mitos dalam bahasa Indonesia. Akibatnya, banyak pembaca Arab menangkap bahwa Arkoun sependapat dengan para penentang Nabi Muhammad Saw yang mengklaim al-Qur'an sebagai "asaatir al-Awwalin" (dongeng-dongeng orang dahulu kala). Lihat Johan Hendrik Mouleman, Nalar Islam dan Nalar Modern, Memperkenalkan……, *op. cit*.,

29 Buku ini pada awalnya merupakan bahan ceramahnya di *Center For Contemporary Arab Studies*, Universitas Georgetown, Amerika Serikat.

30 Lihat Johan Hendrik Mouleman, Nalar Islam dan Nalar Modern, *op. cit*., h. 96.

31 Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru,* Terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), h. 46.

32 *Ibid*.,

33 Mohammed Arkoun, *al-Islam al-Akhlaq wa al-Siayasah*, Terj. Hasyim Shalih (Beirut: UNESCO dan Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1986), h. 38.

34 Arkoun bersikap kritis, baik terhadap Barat maupu Islam. Dia menyatakan bahwa tidak ada superioritas dari pemikiran Barat maupun Islam. Namun dari segi sejarah, pemikiran Islam telaj mandek, tidak lagi mau menerima perubahan dalam prosedur-prosedurnya dan dalam kegiatan-kegiatannya. Sementara di Eropa, pemikiran Kristen dan sekuler terus bergerak maju semenjak abad ke-16 sampai hari ini. Maka, menurut Arkoun, kita harus mengakui bahwa selama empat abad pemikiran Islam tidak berdenyut sebagaimana pemikiran Eropa. Selanjutnya baca keterengan Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam" dalam *Ulumul Qur'an*, no. 7, vol. II, 1990.

35 Johan Hendrik Mouleman, "Islam dan Pasca Modernisme dalam Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam Johan Hendrik Mouleman (Peny), *Tradisi, Kemoderenan dan Metamodernisme* (Yogyakarta: Lkis, 1995), h. 120.

36 Lihat Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Aunthenticity*, dterjemahkan oleh Ahmad Baiquni dengan judul*: Mencari Islam Auntentik: Dari Nalar Puitis Iqbal Hingga Nalar Puitis Arkoun* (Cet. II; Bandung: Mizan, 2000), h. 178.

37 *Ibid.,*

38 *Ibid.*, h. 171.

39 Mohammed Arkoun, *Min Faisal Tafriqah…., loc. cit*., h. 141-142

40 *Ibid*., h. 23.

41 Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Qustions, Uncommon Answers*, diterjemahkan oleh Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq dengan judul: *Rethinking Islam* (Cet. I; Yogyakarta: LPMI & Pustaka Pelajar, 1996), h. 56.

H.M. RASJIDI: KOREKSI TERHADAP CAK NUR

A. PENDAHULUAN

Dalam sebuah tulisan dalam rangka memperingati 70 Tahun PROF. DR. H.M. Rasjidi (selanjutnya disebut Rasjidi), Nurcholish Madjid (selanjutnya disebut Cak Nur), menulis bahwa Rasjidi mempunyai citra yang kuat mengenai intelektualisme. Artinya, ia adalah seorang yang amat terpelajar dan memiliki etos keilmuan yang tinggi. Olehnya itu, Cak Nur memberikan gelar kepada beliau sebagai *the guardian* dalam dunia pemikiran Islam Indonesia yang selalu cemas jika melihat "penyimpangan" atau "penyelewengan" dalam kegiatan intelektual.[1]

Citra intelektualismenya membuat beliau menjadi tokoh yang sangat polemis. Sebagai puncak intelektual beliau ialah tulisannya sebagai "koreksi", "kritik" atau "bantahan" yang dialamatkan kepada Warsito, A. Mukti Ali, Harun Nasution dan Cak Nur sendiri. Tulisan-tulisan polemis itu telah menimbulkan berbagai tanggapan, baik dalam term negatif maupun dalam terma positif. Namun bagi Cak Nur, tulisan polemis itu menunjukkan denyut nadi seorang tua yang diliputi kekhawatiran dan *concern* yang sejati terhadap perkembangan intelektualisme Islam di Indonesia.[2]

Untuk Cak Nur, Rasjidi melakukan "kritik" terhadap tulisannya yang berjudul "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat" tertanggal 2 Januari 1970, kemudian tulisan Cak Nur dalam buletin *Arena* I dan *Arena* II, selanjutnya disusul dengan sebuah uraian-kembali berupa ceramah Cak Nur tertanggal 30 Oktober 1972. Kritikan itu kemudian dibukukan dalam sebuah buku yang berjudul;

Koreksi Terhadap Drs Nurcholish Madjid Tentang Sekularisasi.[3]

Tanggapan atau "kritik" Rasjidi terhadap tesis Cak Nur menurut A. Dahlan Ranuwiharjo, menunjukkan betapa Rasjidi sangat *commited* dan *concerned* terhadap Islam; betapa – dengan ilmu-ilmu beliau—ia menjaga kemurnian Islam terhadap pemahaman dan persepsi yang keliru tentang Islam.[4]

Bertolak dari uraian di atas, tulisan ini akan mengelaborasi "kritikan" Rasjidi terhadap Cak Nur sebagaimana yang termuat dalam buku "*Koreksi Terhadap Drs. Nurcholish Madjid Tentang Sekularisasi*.

B. KOREKSI RASJIDI TERHADAP CAK NUR

1. *Sekularisasi*

Term ini merupakan *key-word* dalam berbagai tulisan Cak Nur dan sangat mempertahankan pemakaiannya, meskipun menurut pengakuannya sudah mendapat reaksi hebat, karena sekularisasi tidak lain pengetrapan dari sekularisme. Menurut Cak Nur, Islam menyuruh pengikutnya menjadi sekuler dalam arti bahwa dengan tauhid, bagi seorang animis telah terjadi sekularisasi besar-besaran.[5]

Menurut Rasjidi, jika persoalannya seperti itu, maka segala sesuatu telah menjadi arbitrair atau semau *gue*. Secara eksterm boleh saja kata sekularisasi tersebut diganti dengan pisang goreng, atau kopi jahe atau es jahe dan sebagainya dengan tidak ada konsekuensi apa-apa. Kalau saya berkata: yang saya maksud dengan pisang goreng adalah manusia yang mengesakan Tuhan dan menganggap benda-benda lain tidak layak dipuja, maka tak seorang yang berhak melarang saya berbuat demikian. Mereka hanya ketawa dalam hati mereka, karena keanehan istilah tersebut.[6]

Dalam padangan Rasjidi, untuk menggunakan istilah "sekularisasi" orang harus lebih dahulu memahami arti dan sejarah terjadinya istilah itu. Dijelaskannya bahwa asal kata istilah itu ialah *secculum* yang berarti "zaman". Maka *secular* berarti "berhubungan dengan suatu masa tertentu di dunia ini", dan kata *religious* berarti "berhubungan dengan hari kemudian atau akhirat".

Oleh karena itu, Rasjidi mengatakan bahwa sekularisasi yang Cak Nur terapkan dalam gambarannya tentang Islam tidak kena. Segala persoalan sekularisasi adalah dalam konteks kebudayaan

Barat atau Christendom (alam Kristen). Waktu dan tenaga umat Islam Indonesia lebih berharga dari pada sekedar menanggapi kemauan seseorang memaka istilah-istilah sekuler, sekularisasi yang tidak tepat dan dapa diganti dengan kata lain apapun bentuk dan arti asalnya, seperti pisang goreng, kopi tubruk dan es jeruk.[7]

Dengan kata lain, Rasjidi menolak keras pandangan Nurcholish Madjid yang mengatakan bahwa sekularisasi di satu konteks dapat bernilai lain pada konteks yang lain. Misalnya berperang mempertahankan diri hukumnya wajib padahal dalam peperangan itu terjadi bunuh membunuh, sedang membunuh dalam konteks yang lain adalah haram. Sebagai kelanjutan dari teorinya itu ia mengatakan bahwa sekularisasi yang menjurus kepada sekularisme memang dilarang, sebab menghapus atau meniadakan kepercayaan kepada Tuhan. Tetapi sekuralisasi yang tidak menjurus ke sana tidak dilarang bahkan disuruh, sepertai ajaran tauhid adalah pangkal tolak sekularisasi secara besar-besaran, sebab yang diimankan sebagai Tuhan hanya Allah saja. Selain Dia adalah alam, makhluk yang dapat bahkan harus dimengerti dan diteliti serta diperkembangkan oleh manusia sendiri dengan menggunakan akal atau intelek yang dianugerahkan kepadanya. **Bagi Rasjidi,** sekularisasi tidak mungkin dipisahkan dari sekularisme, menurut sejarah dan arti yang sebenar-benarnya.[8]

2. *Rasionalisasi*

Menurut Cak Nur, ketekunan beribadah bukan merupakan hal yang mutlak dalam kesuksesan seseorang terhadap sesuatu yang bersifat duniawi. Hal yang urgen ialah sejauhmana ia mengarahkan kemampuan intelektualnya.[9]

Menurut Rasjidi, ide ini sama dengan ide Socrates (470-399 SM) yang mengatakan bahwa akal adalah segala-galanya. Namun bagi Rasjidi, dalam kehidupan dunia ini, kecerdasan bukan satu-satunya faktor kesusksesan. Tanpa menafikan akal dan kecerdasan, faktor sejarah, politik dan sosial baik dalam satu negara maupun dalam dunia semesta juga mempunyai peranan.[10]

Selanjutnya berdasarkan QS. al-Ahzab (33):20, "amanat" dipahami oleh Cak Nur sebagai kecerdasan, akal fikiran, dan intelektualitas. Namun bagi Rasjidi, "amanah" dalam ayat

tersebut adalah misi manusia di dunia ini, bukan akal fikiran dan kecerdasan seperti yang dipahami Cak Nur. Pemahaman Rasjidi tentang "amanah" sama dengan pemahaman para mufassir bahwa "amanah" itu adalah "agama" untuk menjadi pedoman hidup manusia. Penggunaan kata "missi" bagi Rasjidi karena artinya lebih luas, yaitu tugas yang diberikan kepada seseorang untuk dilaksanakan menuju tujuan tertentu, yakni kemakmuran dan kemaslahatan di bumi.[11]

3. *Khalifah Allah*

Menurut Cak Nur, manusia mempunyai kedudukan sebagai khalifah Allah yang diartikan sebagai mandataris. Maka dari itu, Allah memberi wewenang kepada manusia untuk mengelolah dan mengembangkan kehidupan di dunia ini dengan akal, kecerdasan dan kemampuan dengan bimbingan Allah dalam garis besar, namun keputusan mendetailnya terserah kepada manusia.[12]

Bagi Rasjidi, menurut Alquran, manusia hanyalah hamba Allah yang mengandung pengertian bahwa manusia harus mengabdi, menyembah dan memohon pertolongan hanya kepada Allah. Hal ini ditunjukkan dengan tidak dipanggilnya Nabi Muhammad oleh Allah Swt dengan "khalifah"-ku, bahkan dalam QS. al-Isra/17:1, Allah menyebut Rasul-Nya sebagai "hamba-Nya". Lebih 250 kali dalam al-Qur'an Allah memanggil manusia dengan "hamba-hamba-Ku" [13]

Bagi Rasjidi, manusia adalah hamba Tuhan, yang sesuai dengan uraian al-Qur'an, maka dapat dimengerti bahwa manusia memerlukan petunjuk Allah secara terus menerus dan sampai kepada detail, yang kebanyakan petunjuk detail itu Allah serahkan kepada Rasul-Nya untuk menyampaikan kepada umat, berupa sunnah atau hadis. Maka jika kita menganggap petunjuk al-Qur'an itu secara garis besar dan kita memerlukan garis detail, janganlah kita langsung menggunakan pikiran tanpa lebih dahulu mencari petunjuk dari sunnah Rasul. Sebab dengan demikian berarti kita menganggap sepi kepada sunnah. Barulah sesudah itu jika perlu kita boleh berijtihad.

Dalam pandangan Rasjidi, manusia tidak otomatis menjadi khalifah Tuhan, karena syarat menjadi khalifah Tuhan adalah

budinya untuk memerintah di bumi, yaitu taqwanya.[14] Dengan demikian manusia yang dijadikan "khalifah" di bumu ialah manusia yang bertaqwa, tidak otomatis semua menjadi menjadi khalifah Allah di bumi. Sebagai dalilnya dikemukakannya:

a. Dalam QS. al-Nur/24:55, Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan beramal saleh untuk dijadikan sebagai khalifaj di bumi.
b. Dalam QS. Hud/11:57 di mana Nabi Hud memperingatkan kaumnya bahwa jika mereka tidak mengindahkan nasihatnya, maka Allah akan mengangkat kaum lain menjadi khalifah-Nya.
c. Dalam QS. al-A'raf/7:129 menyebutkan bahwa Nabi Musa a.s. bersabda kepada kaumnya, "Mudah-mudahan Allah membinasakan musuh kami dan menjadikan kaum khalifah-Nya di bumi, maka Allah akan melihat bagaimana perbuatan kamu".

Dengan pengertian bahwa manusia itu hamba Allah yang selalu menghajatkan petunjuk-Nya, maka tidak mungkin dia itu mandataris Tuhan di dunia. Gambaran bahwa manusia itu mandataris akan membawa kepada pengertian bahwa manusia itu otomatis khalifah Allah, dan itu tidak benar.

4. *Amal Shaleh*

Bagi Cak Nur, amal saleh itu ialah "amal yang serasi dengan lingkungan hidup secara menyeluruh". Menurut Rasjidi, amal saleh bukan perbuatan yang serasi dengan lingkungan alam atau manusia. Keserasian bukan merupakan norma kesalehan, karena amal saleh kadang-kadang bertentangan dengan lingkungan, khususnya lingkungan manusia. Baginya, amal saleh adalah amal yang sesuai dengan perintah Tuhan atau syariat.[15] Dengan kata lain, amal saleh bukanlah keserasian, sebab yang menentukan sesuatu amal itu "saleh" atau "bukan", hanya Allah sendiri.

Bagi Rasjidi, pedoman amal saleh ialah al-Qur'an, antara QS. al-Isra'/17:23-29. Jadi tanpa petunjuk Allah swt. kaburlah apa yang dinamakan amal saleh itu. Amal saleh adalah perbuatan yang diperintahkan oleh Allah swt. dank arena itu tidak harus serasi dengan lingkungan dan keadaan. Pedoman "serasi dengan

lingkungan" sering tidak sesuai dengan bisikan hati nurani. Seorang yang hidup dalam satu kampong yang banyak dihuni oleh penjahat, amal yang serasi disitu ialah minimal kompromi dengan penjahat itu, yakni tidak menghalangi atau melaporkan mereka kepada polisi.[16]

Ahli sosiologi Perancis, Durkheim mengatakan bahwa perbuatan yang baik ialah perbuatan yang dianggap baik dalam suatu masyarakat. Tetapi tentang itu Rasjidi menjelaskan bahwa kemajuan moral dalam suatu masyarakat serta perubahan yang dahsyat, justru di bawa oleh orang-orang yang melawan struktur masyarakat itu sendiri. Nabi Musa ditentang oleh pengikutnya, Nabi Isa difitnah hingga diajukan ke pengadilan. Dalam Islam kita pun tidak lupa tentang perjuangan Nabi Muhammad saw. baik di Mekkah maupun di Madinah. Amal saleh itu tidak dapat dipisahkan dari iman. ***Pertama***, karena orang yang beriman merasa harus bersyukur kepada Allah, memuji dan menyembah-Nya; ***Kedua***, karena setiap orang yang beriman mengharap ridha dan pahala dari Allah serta selamat dari siksa dan murkanya. Termasuk dalam amal saleh itu ialah segala macam ibadah dan doa yang liturgy atau lafalnya telah diwariskan oleh Nabi Muhammad saw. kepada kita semua. Begitu pula termasuk amal saleh adalah segala kebajikan yang akan menambah kebaikan masyarakat (bukan "keserasian") seperti berbakti kepada orangtua, menyambung persaudaraan, memelihara anak yatim, menolong orang miskin dan sebagainya. Begitulah terjadi jalinan erat antara amal saleh dan iman, yang dimensinya sangat erat satu dengan yang lain, seperti antara dimensi-dimensi ideologis, konsekuensial dan behavioral. Demikian Rasjidi.[17]

5. *Tentang Iman*

Menurut Cak Nur, iman adalah percaya dan menaruh kepercayaan kepada Tuhan atau bersikap apresiatif kepada Tuhan yang merupakan inti pengalaman keagamaan seseorang yang disebut dengan takwa. Apresiasi Ketuhanan menumbuhkan kesadaran Ketuhanan yang menyeluruh, sehingga menimbulkan keadaan bersatunya dengan Tuhan (*manunggaling kawula gusti*) tidak dalam arti pantheistis, melainkan seperti yang dilukiskan

dalam al-Qur'an bahwa Tuhan menyertai manusia di mana pun berada dan bahwa Tuhan lebih dekat kepada hamba-Nya dari urat lehernya sendiri. Iman dan nilai-nilai spiritual bersifat individual, berbeda antara satu dengan yang lain. Yang bersangkutan hanya merasakannya, tetapi tak dapat menerangkan kepada orang lain.[18]

Bagi Rasjidi, iman dan agama dalam dada seseorang, tidak se-"misterius" itu. Baginya, aspek kepercayaan dan ibadah bukan sesuatu yang individual sehingga tidak boleh dicampuri dan diterangkan kepada orang lain. Iman dapat diterangkan secara rasional, baik tentang keberadaan Tuhan, Rasul-Rasul-Nya maupun Kitab-Kitab-Nya.[19]

Selanjutnya Rasjidi juga mempercayai kemungkinan terjadinya "*manunggaling kawua gusti*" yang diterjemahkan dengan "bersatunya manusia dengan Tuhan" atau diistilahkan juga *wihdatul wujud* yang dianggap sebagai puncak dalam apreseasi dan penghayatan manusia tentang ketuhanan sehingga kemanusiannya itu *hulul* dan menyatu dengan Tuhan. Ia menulis: "Iman bukan sekedar memuncak kepada bersatunya manusia dengan Tuhan, tetapi dapat dilihat dalam dimensi konsekuensial atau hubungan manusia dengan manusia, yakni hidup dalam masyarakat. "Bersatunya seseorang dengan Tuhan" bukan aspek yang mudah dicapai, mungkin seorang dalam sejuta. Hal yang penting dalam aspek tersebut adalah aspek kepercayaan ibadah dan kemasyarakatan.[20]

6. *Agama atau al-Dien*

Menurut Cak Nur, Islam seperti agama-agama lainnya misalnya Kristen, Hindu, Budha dan bahkan agamanya orang musyrik yang hanya membimbing dalam bidang keagamaan. Bahkan dalam al-Qur'an, kata-kata *al-din* juga digunakan untuk agama-agama lain, termasuk agama *syirik*nya orang-orang Quraisy Mekkah. Bahkan dapat dibuktikan bahwa dalam sumber-sumber agama Islam, khususnya al-Qur'an, bidang penggarapan Islam itu memperoleh ketegasan dan kejelasannya ialah dalam bidang spiritual, yaitu bidang keagamaan. Dengan begitu dapat dipahami bahwa al-Qur'an tidak ada menggarap bidang kemasyarakatan, kalaupun ada namun tidak tegas dan tidak jelas.

Baginya, suatu pemikiran apolegitik yang terdorong oleh perasaan “rendah diri” menghadapi kemajuan peradaban Barat dengan mengatakan bahwa Islam bukan hanya sekedar agama yang hanya berkutat pada persoalan spiritual yakni hubungan antara manusia dengan Tuhan. Tetapi Islam adalah al-Dien (tanpa diterjemahkan). Dengan kata *al-Dien* dimaksudkan memberikan pengertian yang totaliter, sehingga meliputi aspek politik, ekonomi, sosial budaya dan lain-lain. Sebagai satu apologi, pikiran itu hanya mempunyai efektifitas yang berumur pendek. Setelah secara sementara memberi kepuasan serta harga diri kepada kaum muslimin, pikiran-pikiran itu ternyata kepalsuannya, sehingga bagaikan boomerang memukuk kembali umat Islam. Keadaannya sekarang justru mungkin lebih parah dari semula.[21]

Bagi Rasjidi, Islam adalah *al-Dien* dalam arti yang sebenarnya dengan memberikan petunjuk secara komprehensif dalam segala bidang. Selanjutnya ia mengatakan bahwa bukanlah sebuah apologi yang didasari rendah diri (*inferiority complex*) yang berpandangan bahwa Islam agama yang lengkap dan mengatur semua aspek kemasyarakatan, melainkan muncul dari kesadaran umat Islam sendiri tentang keunggulan ajaran Islam. setelah selama berabad-abad umat Islam kehilangan kemerdekaan politiknya, mengalami penjajahan ekonomi dan kultur, serta mendapat serangan tunduhan bahwa agama Islam merupakan sumber kemerosotan, maka mulailah ulama-ulama Islam khususnya di Mesir dan India – mempelajari dan meneliti al-Qur’an dan Sunnah. Maka terbukalah hati umat Islam mempelajari ajaran Islam yang mengenai masyarakat dan sejarah. Banyak pemuda yang mengetahui agama secara tradisional dikirim ke Eropa, belajar hukum, filsafat dan ilmu-ilmu sosial. Akhirnya mereka menuliskan hasil penyelidikan mereka, mengembalikan tuduhan-tuduhan yang dilemparkan orang kepada Islam. dengan begitu maka *apologetics* bukan boomerang kepada umat Islam, tetapi boomerang kepada mereka yang pernah melemparkan serangan terhadap Islam.

Untuk kata totaliter, bagi Rasjidi yang tepat adalah *comprehensive,* artinya menyeluruh, meliputi segala bidang tetapi jauh dari arti paksaan atau tekanan. Karena istilah totaliter

memberi makna anti demokrasi, anti kemerdekaan agama, berisi paksaan dan teror.[22]

C. PENUTUP

Almarhum Nurcholish Madjid adalah seorang yang cerdas dan intelektual dalam berpikir untuk menemukan hal-hal yang baru atau rumusan baru, dan berani mengemukakan hasil pemikirannya meskipun dia tahu banyak orang yang akan mengkritiknya. Salah satu kritikusnya adalah H.M. Rasjidi yang merupakan ilmuwan pendiam, amat langka berbicara, tetapi kalau berbicara selalu berisi mutiara. Kritikan Rasjidi pada Cak Nur merupakan sanggahan dari seorang ilmuwan yang berusia lanjut kepada sarjana yang usianya setingkat anaknya. Namun hal itu dilakukannya dalam keadaan terpaksa karena tidak ada orang seangkatan Cak Nur atau yang lebih muda dari Pak Rasjidi yang menanggapinya, padahal perlu ditanggapi, perlu dikoreksi. Hal ini dikemukakan sendiri oleh Rasjidi, "*Adalah suatu ironi bahwa saya yang lahir pada tahun 1915 dan kawin pada tahun 1938, menulis tulisan yang panjang ini menanggapi ceramah Drs. Nurcholish, seorang pemuda yang lahir tahun 1939*".

Ungkapan ini menggambarkan kepribadian Pak Rasjidi dalam meningkatkan ilmu, kerajinannya menulis dan menerjemah serta kewaspadaan atau *ghirah*nya yang tinggi bagi agama Islam sebagai sesuatu yang harus diteladani oleh generasi berikutnya.

(Endnotes)

1 Nurcholish Madjid, "Sekitar Usaha Membangkitkan Etos Intelektualisme Islam di Indonesia" dalam Endang Basri Ananda (peny), *70 Tahun Prof. DR. H. M. Rasjidi,* (Cet. I; Jakarta: Harian Umum Pelita, 1985), h. 215.

2 *Ibid.,*

3 Buku ini diterbitkan oleh Bulan Bintang Jakarta yang dicetak pertama kali pada tahun 1972. Kemudian dicetak lagi untuk kedua kalinya pada tahun 1977. Selain memuat tulisan-tulisan tersebut, buku ini juga memuat tulisan Cak Nur tentang "Sekali lagi tentang Sekularisasi" dan ceramah Cak Nur di Pusat Kesenian Jakarta "Taman Ismail Marzuki" (PKJ.TIM), Jakarta, tertanggal 30 Oktober 1972 yang berjudul: "Menyegarkan Faham Keagamaan di Kalangan Ummat Islam Indonesia".

4 A. Dahlan Ranuwihardjo, "Melodi Yang Terputus: Apakah Otoritas Rasjidi Membuat Beliau Otoriter" dalam *op. cit.*, h. 187.

5 Lihat M. Rasjidi, *Koreksi Terhadap Drs.Nurcholish Madjid Tentang Sekularisasi,* (Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 15.

6 *Ibid.*,

7 *Ibid.*, h. 19-20.

8 Djarnawi Hadikusuma, "Prof. Rasjidi, Pengritik Tajam" dalam Endang Basri Ananda (peny), *70 Tahun Prof. DR. H. M. Rasjidi,…..*, h. 140-141.

9 *Ibid.*, h. 20.

10 *Ibid.*, h. 21.

11 *Ibid.*, Lihat pula Djarnawi Hadikusuma, "Prof Rasjidi, Pengritik Tajam" dalam Endang Basri Ananda (peny), *70 Tahun….*, h. 142.

12 Lihat Djarnawi Hadikusuma, *ibid.*, h. 141.

13 *Ibid.*,

14 Uraian lebih lanjut lihat Rasjidi, *70 Tahun.*, h. 67-72.

15 Lihat *ibid.*, h. 64-67.

16 Djarnawi Hadikusuma, "Prof. Rasjidi, Pengritik Tajam" dalam Endang Basri Ananda (peny), *70 Tahun Prof. DR. H. M. Rasjidi,…. loc. cit.*, h. 140-141.

17 *Ibid.*,

18 Uraian lebih lanjut lihat *ibid.*, h. 61-64.

19 *Ibid.*,

20 *Ibid.*,

21 *Ibid.*, h. 53.

22 *Ibid.*, h. 74-80.

REVITALISASI ISLAM DAN POLITIK
(Studi Atas Corak Pemikiran Azyumardi Azra)

A. PENDAHULUAN

Salah satu isu menarik dalam kajian Islam adalah persoalan politik. Sejarah politik Islam sama usianya dengan umur Islam sendiri. Sejak masa Nabi, Khulafah al-Rashidin hingga masa kini, persoalan politik Islam terus menjadi wacana yang tanpa surut untuk diperdebatkan. Perbincangan politik Islam menjadi menarik karena banyaknya interpretasi-interpretasi yang varian tentang sistem politik Islam, apakah politik Islam masuk dalam kategori syariah sampai pada perlu tidaknya untuk dilaksanakan.[1]

Dengan kata lain, persoalan Islam dan negara dalam era postmodern ini merupakan subyek kajian yang sangat signifikan, meskipun telah diperdebatkan para pemikir Islam sejak hampir seabad lalu hingga dewasa ini. Namun, hal ini belum juga terpecahkan secara tuntas. Sejak perang dunia ke II, masyarakat muslim di seluruh pelosok dunia memperlihatkan adanya hubungan yang tidak harmonis antara Islam (*din*) dan negara (*dawlah*), atau bahkan politik pada umumnya. [2]

Dalam konteks Indonesia, pemikiran tentang Islam dan politik tata negara belum sempat berkembang jauh. Meskipun sejak zaman penjajahan organisasi politik Islam sudah bermunculan sejak zaman penjajahan, namun perhatian organisasi politik Islam terpusatkan pada perjuangan pembebasan Indonesia dari kolonial.[3]

Namun persoalan ini tetap menarik para cendekia muslim untuk mengkajinya lebih jauh. Salah satu tokoh intelektual muslim yang intes dalam persoalan ini adalah Azyumardi Azra. Dalam tataran keindonesiaan, tokoh yang satu ini lebih dikenal sebagai pengamat

politik dibandingkan sebagai pakar sejarah yang merupakan keahliannya. Namun kedua hal ini bukanlah sesuatu yang dikotomis, karena ketika berbicara tentang politik, maka orang akan kembali kepada sejarah perpolitikan sejak zaman Nabi hingga masa kini.

Tulisan ini akan mencoba menelusuri lebih jauh pemikiran Azyumardi Azra tentang revitalisasi Islam dan politik.

B. BIOGRAFI SINGKAT AZYUMARDI AZRA

Azyumardi Azra lahir di Lubuk Alung, Sumatera Barat, pada 4 Maret 1955. Ia adalah Rektor, dosen Pasca-Sarjana dan Fakultas Tarbiyah pada IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (kini telah berubah menjadi Universitas). Setelah selesai menyelesaikan kuliah pada Fakultas Tarbiyah IAIN Jakarta (1982), ia pada 1986 memperoleh beasiswa Fullbright untuk melanjutkan studi di Columbia University, New York. Gelar M.A. diperolehnya pada tahun 1988 dari Departemen Bahasa-bahasa dan Kebudayaan Timur Tengah, Columbia University. Memperoleh "Columbia University President Fellowship", ia melanjutkan program Doktoral pada Departemen Sejarah, Columbia University. Dari Departemen ini ia memperoleh gelar M.A. kedua pada 1989 dan Mphil pada 1990. Sedangkan gelar Ph.D diperolehnya pula dari Departemen Sejarah, Columbia University, pada 1992 dengan disertasi berjudul: *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*.

Selama menjadi mahasiswa di IAIN Jakarta, ia aktif dalam organisasi intra dan ekstra universiter; Ketua Umum Senat Mahasiswa Fakultas Tarbiyah (1979-1982), dan Ketua Umum HMI Cabang Ciputat (1981-1982). Sejak 1979 sampai 1985 ia bekerja sebagai wartawan/redaksi majalah *Panji Masyarakat*. Ia pernah pula mencoba menempuh karier di LRKN LIPI antara tahun 1982-1983, untuk kemudian kembali mengajar di almamaternya, IAIN Jakarta.

Ia menulis banyak buku artikel dan esai di berbagai media massa nasional. Beberapa bukunya, termasuk terjemahan dan suntingan yang telah diterbitkan, antara lain, *Islam dan Masalah-Masalah Kemasyarakatan* (Pustaka Panjimas, 1983), *Mengenai Ajaran Kaum Sufi* (Pustaka Jaya, 1984), *Agama di Tengah Sekularisasi Politik* (Pustaka Panjimas, 1985), *Perkembangan Modern dalam Islam* (Yayasan Obor

Indonesia, 1985), *Perspktif Islam di Asia Tenggara* (Yayasan Obor Indonesia, 1989), dan *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Mizan, 1995).

Ia aktif pula sebagai pemakalah dalam berbagai seminar tingkat nasional dan internasional. Selain menekuni pekerjaan sebagai dosen, ia kini juga anggota Dewan Redaksi Jurnal *Ulumul Qur'an, Islamika,* Editor-in-Chief *Studia Islamika* dan *Visiting Fellow* pada Oxford Centre for Islamic Studies, Oxford University (1994-1995).[4]

C. REVITALISASI ISLAM DAN POLITIK

Islam yang mengandung doktrin atau ajaran yang bersifat universal, pada tataran sosial tidak bisa menghindarkan diri dari kenyataan lain yakni perubahan. Dalam ajaran Islam, perubahan adalah sebuah sunnatullah, yang merupakan salah satu sifat asasi manusia dan alam raya secara keseluruhan. Semua manusia, kelompok masyarakat dan lingkungan hidup mengalami perubahan secara terus menerus.[5]

Islam sebagai agama dan sistem nilai yang bersifat trasenden, telah ikut membantu para penganutnya untuk memahami "realitas" yang pada gilirannya mewujudkan pola-pola pandangan dunia (*weltanchaung*) tertentu.[6] Realitas itu kadangkala membuat pemahaman yang berbeda dari para pengikutnya. Akibatnya, pemahaman kepada realitas baru telah melahirkan Islam yang berbeda dengan Islam yang dicontohkan oleh Nabi Saw dan generasi sesudahnya.

Pada tataran politik, umat Islam telah melahirkan berbagai ideologi dan sistem kenegaraan yang beraneka ragam. Padahal, dalam sejarah menunjukkan bahwa hanya ada satu sistem pemerintahan yakni *khalifah*. Di tengah ketidakstabilan ideologi dan sistem politik itu, sebagian umat Islam menganjurkan adanya revitalisasi Islam dalam dunia politik.

Revitalisasi atau revivalisme yang merupakan paham pembaruan yang bertujuan membangkitkan kembali Islam yang "murni" sebagaimana dipraktekkan Nabi Muhammad dan kaum salaf. Menurut Azyumardi Azra, revivalisme Islam mempunyai berbahai ramifikasi; sejak revivalisme klasik hingga neo-revivalisme. Demikian pula dalam pendekatannya; sejak revivalisme yang damai dan moderat, sampai kepada revivalisme radikal, yang sering disebut dengan fundamentalisme.[7]

Istilah fundamentalisme Islam adalah istilah yang digunakan untuk menggeneralisasi berbagai gerakan Islam yang muncul dalam gelombang yang disebut "kebangkitan Islam" (*Islamic revival*). Gejala ini muncul dalam berbagai bentuk intesifikasi penghayatan dan pengamalan Islam, yang disertai dengan pencarian dan penegasan kembali nilai-nilai Islam dalam berbagai aspek kehidupan.[8]

Menurut Azra, fundamentalisme adalah bentuk ekstrem dari gejala "revivalisme". Apabila revivalisme dalam bentuk intensifikasi keislaman yang berorientasi "ke dalam" (*in ward oriented*) yang akibatnya bersifat individual, maka untuk fundamentalisme, intensifikasi itu diarahkan ke luar (*outward oriented*).[9]

Dalam dunia politik, sejak dasawarsa 1970 dan 1980, tuntutan-tuntutan untuk kembali kepada sistem politik yang lebih Islami terdengar lebih nyaring. Menurut Azra, ada tiga hal pokok yang mendorong terjadinya revitalisasi Islam. *Pertama,* memburuknya posisi negara-negara Muslim dalam konflik Utara-Selatan; *Kedua,* perubahan sosial yang berlangsung sangat cepat dengan akibat-akibatnya yang disruptif dalam masyarakat-masyarakat Muslim; *Ketiga,* krisis legitimasi di dalam sistem-sistem politik berorientasi sekuler.[10]

Dalam konteks tersebut, Islam diyakini mempunyai alternatif yang jitu. Dengan mengutip Bassam Tibi, Azra menulis bahwa Islam sebagai alternatif memiliki ajaran-ajaran yang berfungsi ganda; *Pertama,* simbol-simbol kultural Islam menawarkan suatu kerangka *indigenous* bagi artikulasi kandungan politik (*political content*) di dalam suatu situasi, di mana dunia non-muslim dipandang sebagai ancaman terhadap indentitas kaum Muslim; *Kedua,* kandungan politik yang diartikulasikan lebih mampu menjangkau lapisan massa lebih luas. Karena itulah, Islam politis lebih mempunyai daya tarik ketimbang ideologi sekuler mana pun yang dalam banyak kasus didukung terutama hanya oleh lapisan elit.[11]

Dalam bidang politik, kelompok revitalis bertujuan mengganti sistem kenegaraan sekuler atau tidak sepenuhnya Islami dengan apa yang mereka sebut *al-nizhām al-Islāmi*. Menurut Azra, pada esensinya, *al-nizhām al-Islāmī* adalah *rapprochment* antara politik dan agama (syariah). Islam dan politik kini dipandang sebagai satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Sistem politik sekuler dipandang telah gagal

mengangakat harkat kaum muslim. *Al-Nizhām al-Iqtisādī wa al-Siyāsī al-Islāmī* (sistem ekonomi dan politik Islam) diyakini sebagai satu-satunya alternatif untuk menangkis penetrasi intelektual (*al-ghazw al-fikr*) Barat.[12]

Persoalannya adalah mungkinkah hal itu bisa terwujud?. Revivalisme Islam terus berlangsung dewasa ini telah melampaui perbincangan mengenai Islamisasi dan sampai kepada implementasi aktual, sekaligus menyoroti berbagai macam isu mengenai hubungan Islam dan politik kontemporer.

D. KHATIMAH

Revitalisasi Islam merupakan sebuah hal yang biasa ketika umat Islam telah memiliki kecerdasan yang maksimal. Pengembalian Islam kepada contoh dan teladan yang diberikan oleh Nabi dan kaum salaf merupakan hal yang diidam-idamkan oleh kaum revivalis dalam segala bidang kehidupan tak terkecuali dalam bidang politik. Persoalannya adalah mungkinkah hal itu terjadi?.

Sebuah fakta menunjukkan bahwa Islam tidak memiliki konsep yang jelas atau model "negara Islam". Maka dari itu, bagaimana bentuk negara Islam adalah sesuatu yang sulit dipertemukan.

Akibat kurangnya model negara Islam yang spesifik dan disepakati, maka kalangan aktivis, organisasi-organisasi dan pemerintah Islam harus mengarahkan sendiri sejumlah isu penting yang mereka hadapi; ciri pemerintahan Islam, lembaga-lembaga politik, dan hubungan internasional yang diaplikasikan dalam situasi politik global. Apabila persoalan-persoalan tersebut tidak bisa dijawab dengan memuaskan, maka prototipe "negara Islam" hanya tinggal ilusi belaka, atau paling banter, sampai pada tingkat retorika belaka.

DAFTAR PUSTAKA

Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme* Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1996.

Chalik, Abdul, "Khalifah, Amir dan Sultan dalam Tradisi Politik Islam" dalam Jurnal al-Afkar: Jurnal Dialogis Ilmu-Ilmu Ushuluddin Edisi V, Tahun ke 5, Januari-Juni 2002.

Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* Edisi V, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press), 1993.

Tibi, Bassam, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change* t.tp: 1991.

(Endnotes)

1 Lihat Abdul Chalik, "Khalifah, Amir dan Sultan dalam Tradisi Politik Islam" dalam Jurnal al-Afkar: Jurnal Dialogis Ilmu-Ilmu Ushuluddin (Edisi V, Tahun ke 5, Januari-Juni 2002), h. 152.

2 Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1996), h. 1.

3 Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Edisi V, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press, 1993), h. 189.

4 Disadur dari buku *Pergolakan Politik Islam* dalam bagian tentang penulis.

5 Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme.,* h. i

6 *Ibid.,*

7 *Ibid.,* h. xii

8 *Ibid.,* h. 107.

9 *Ibid.,* h. 107-108.

10 *Ibid.,* h. 18.

11 Lihat Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change* (t.tp: 1991), h. 122-6.

12 Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme.,* h. 19.

SAREKAT ISLAM: GERAKAN PEMBARUAN POLITIK ISLAM

A. PENDAHULUAN

Salah satu isu menarik dalam kajian Islam adalah persoalan politik. Sejarah politik Islam sama usianya dengan umur Islam sendiri. Sejak masa Nabi, Khulafah al-Rashidin hingga masa kini, persoalan politik Islam terus menjadi wacana yang tanpa surut untuk diperdebatkan. Perbincangan politik Islam menjadi menarik karena banyaknya interpretasi-interpretasi yang varian tentang sistem politik Islam, apakah politik Islam masuk dalam kategori syariah sampai pada perlu tidaknya untuk dilaksanakan.[1]

Dalam konteks Indonesia, pemikiran tentang Islam dan politik tata begara belum sempat berkembang jauh. Meskipun sejak zaman penjajahan organisasi politik Islam sudah bermunculan sejak zaman penjajahan, namun perhatian organisasi politik Islam terpusatkan pada perjuangan pembebasan Indonesia dari kolonial.[2]

Perlawanan politik terhadap kekuasaan yang disemangati oleh aspek keagamaan terus berlangsung hingga zaman pemerintahan kolonial Belanda. Berbagai gelombang gerakan perlawanan rakyat yang dimotori oleh Islam terus dihadapi oleh Belanda. "Secara terus menerus," tulis Harry J. Benda, "konsolidasi kekuasaan Belanda yang makin meluas, diancam oleh pemberontan-pemberontak lokal dari perlawanan-perlawanan yang diinspirasikan Islam, yang dipimpin baik oleh para penguasa Indonesia yang telah memeluk ajaran Nabi, maupun pada tingkat desa, oleh ulama-ulama fanatik….."[3]

Salah satu organisasi Islam kemasyarakatan yang muncul di era kolonial Belanda adalah Sarekat Islam.[4] Deliar Noer mengatakan bahwa Sarekat Islam (selanjutnya disingkat SI) merupakan organisasi Islam pertama yang bergerak di kancah politik Indonesia yang paling menonjol pada awal abad ke-20.[5]

Dalam makalah ini, penulis akan mencoba melihat sejarah jauh tentang sejarah munculnya organisasi ini dan peranannya sebagai gerakan pembaruan politik Islam.

B. SETTING HISTORIS LAHIRNYA SI

Mengenai kapan lahirnya organisasi ini, terjadi perbedaan pendapat. Muhammad Hatta dan para penulis sejarah perpolitikan di Indonesia mengatakan bahwa Sarekat Dagang Islam bermula dari Sarekat Dagang Islamiyah, yang didirikan di Jakarta pada 1909 (1327 H) dan di Bogor pada 1911 (1329 H), atas prakarsa Raden Mas Tirtoadisuro, seorang wartawan asal Surakarta yang menjadi pemimpin redaksi *Medan Priyayi* di Bandung.[6] Tamar Jaya dan Solihin Salam memberikan keterangan lain. Menurutnya, SDI didirikan pada 16 Oktober 1905 (1323 H) di Solo atas prakarsa H. Samanhudi.[7] Sedangkan Deliar Noer menerangkan bahwa SI tumbuh dari organisasi sebelumnya SDI yang didirikan pada tanggal 11 Nopember 1912 (1329 H), juga di Solo dan atas prakarsa H. Samanhudi.[8] Keterangan terakhir inilah yang pada umumnya diterima sebagai hari lahirnya SDI.

SI merupakan pergantian nama dan perkembangan dari Sarekat Dagang Islam (selanjutnya disingkat SDI). Perubahan SDI menjadi SI ketika Tjokroaminoto masuk menjadi anggota atas ajakan Samanhudi. Perubahan ini bertujuan untuk memperluas jaringan keanggotaannya, sehingga semua orang yang beragama Islam boleh dan dapat masuk menjadi anggota. Perubahan ini juga menunjukkan perubahan reorientasi dari ekonomi ke politik.[9]

Latar belakang pembentukan organisasi ini SI (dan SDI) adalah, ***Pertama***, bertujuan untuk menghadapi persaingan dagang dengan Cina dan sikap superioritas mereka terhadap orang Indonesia sehubungan dengan berhasilnya revolusi Cina (1911); ***Kedua,*** untuk mengatasi tekanan dari kalangan bangsawan (Mangkunegaran) yang dirasakan oleh masyarakat, khususnya masyarakat Solo saat itu; ***Ketiga***, untuk

membuat front perlawanan menghadapi semua penghinaan terhadap rakyat bumiputera; dan ***Keempat***, sebagai perlawanan terhadap kecurangan dan penindasan yang dilakukan pihak pegawai bumiputera dan Eropa terhadap rakyat.[10]

Deliar Noer menyebutkan bahwa lahirnya SDI (SI) dilatar belakangi oleh dua hal; *Pertama,* kompetisi yang meningkat dalam perdagangan batik terutama dengan golongan Cina, dan sikap superioritas orang-orang Cina terhadap orang-orang Indonesia sehubungan dengan berhasilnya revolusi Cina; *Kedua,* adanya tekanan yang dialami oleh masyarakat, khususnya di Solo ketika itu dari kalangan bangsawan mereka sendiri.[11]

Sumber lain mengatakan bahwa tujuan SI (dan SDI) sebagai tertuang dalam Anggaran Dasarnya adalah untuk membantu semua orang Islam agar mereka menjadi kuat menghadapi rakyat di kampung-kampung, dan untuk mencapai kesatuan pendapat agar mereka dapat bergaul dalam persaudaraan dengan saudara-saudara sebangsa yang beragama Islam sehingga tak terdapat jurang, saling membantu serta menjadikan negeri mereka besar.[12]

Setiap orang Islam yang berusia 18 tahun dapat menjadi anggota SI dengan keharusan mengucapkan sumpah setia kepada SI dan harus mematuhi para pemimpin mereka. Demikian pula mereka harus mematuhi ketentuan perkumpulan.[13]

Dalam rangka mencapai tujuan tersebut, SI (dan SDI) mengharuskan kepada semua anggotanya agar berkelakuan sopan, hormat, rendah hati dan wajib memenuhi ketentuan tanpa menggerutu. Kemudian melarang semua anggotanya untuk menganggu anak dan isteri orang lain, turut serta dalam gerombolan pengacau, mencuri, dan melakukan kejahatan lainnya.[14]

Perkembangan SI pada periode 1912-1916 ditandai dengan perhatian terhadap masalah-masalah organisasi, seperti usaha mencari pimpinan, penyusunan anggaran dasar (AD) dan hubungan antar organisasi pusat dan organisasi. Perumusan AD pertama kali dilakukan oleh Raden Mas Tirtoadisuryo pada 11 Nopember 1911 yang mencakup segala macam kegiatan, baik dalam bidang persaudaraan sesama Islam dan kemajuan agama.[15]

Pada tanggal 14 September 1912, AD tersebut diperbaiki oleh Haji Oemar Said Tjokroaminoto, dan di dalamnya disebutkan bahwa

tujuan organisasi adalah a) memajukan jiwa dagang di kalangan bumiputera; b) memberikan bantuan kepada para anggota dalam kesusahan; c) bekerjasama mengangkat kehidupan bumiputera dengan cara memajukan kebutuhan spiritual dan material; dan d) memajukan kehidupan keagamaan Islam di kalangan bumiputera.[16] Hasil perbaikan ini diajukan kepada seorang notaris di Solo untuk mendapatkan pengakuan sebagai badan hukum dari pemerintah Hindia-Belanda. Pengakuan ini sangat urgen karena; ***Pertama,*** SI mempunyai wewenang sebagai perkumpulan untuk melakukan tindakan hukum perdata; ***Kedua,*** dapat dianggap sebagai persetujuan resmi pemerintah terhadap perkumpulan, sehingga pegawai rendahan Indonesia yang bersimpati dengan SI berani masuk menjadi anggotanya dan tidak takut ditindak oleh atasannya, dan ***Ketiga,*** suatu perkumpulan yang tidak diakui sulit untuk mengadakan rapat.[17]

C. SAREKAT ISLAM DALAM KANCAH POLITIK

Meskipun pada mulanya organisasi ini merupakan respon dari kesenjangan antara penduduk pribumi dan non-pribumi dalam hal perdagangan, namun dalam suasana kolonialisme membuat organisasi ini berubah platform menjadi sebuah gerakan politik.

Hal ini ditandai dari perubahan nama organisasi ini dari Sarekat Dagang Islam menjadi Sarekat Islam. Perubahan ini dalam rangka memperlebar sayapnya, tidak hanya bergerak dalam bidang ekonomi, tetapi juga bergerak dalam bidang dakwah, pendidikan, sosial dan politik.[18]

Demikian pula permohonan kepada pihak koloni untuk mengakui organisasi ini adalah wujud dari perubahan paradigma yang ada. Permohonan tersebut dikabulkan oleh Gubernur Jenderal A.W.F. Idenburg pada tanggal 30 Juni 1913, dengan kekhawatiran berupa adanya ancaman dari SI. Konsekuensinya adalah pengakuan oleh pemerintah Hindia-Belanda hanya kepada cabang SI dan tidak kepada SI sebagai satu kesatuan organisasi. Hal ini dilakukan untuk memecah SI ke dalam berbagai kelompok kecil yang masing-masing berdiri bebas dan tidak berkaitan satu sama lain.[19]

Aksi ini ditanggapi serius oleh para pimpinan SI dalam bentuk pembentukan Pengurus Pusat yang dikenal dengan Central Sarekat Islam (CSI), yang terdiri atas Haji Samanhudi sebagai ketua

kehormatan, Haji Oemar Said Tjokroaminoto sebagai ketua dan Raden Gunawan sebagai wakil ketua. Pengakuan dan izin sebagai gerakan politik yang bernama CSI datang juga pada tanggal 18 Maret 1916, yaitu tiga hari sebelum Gubernur Jenderal Belanda Inderburg mengakhiri masa jabatannya. Ketika itu, SI telah memiliki lebih dari pada 50 cabang di seluruh Nusantara. Tjokroaminoto telah berhasil memberi format yang jelas kepada struktur organisasi pada masa kepemimpinannya. Aksi ini dinilai oleh Muhammad Hatta dengan memuji kelihaian pimpinan SI yang berhasil mengatasi "akal kancil" Gubernur Hindia-Belanda yang hanya mengakui cabang-cabang SI lokal.[20]

Pengakuan ini juga semakin menampakkan jati diri SI sebagai partai politik Islam yang radikal, dinamis dan progressif sehingga merupakan ujung tombak rakyat untuk menggulingkan pemerintah Hindia Belanda. Hal ini tercermin pada periode 1916-1921. SI memberikan perhatian kepada berbagai masalah politik maupun agama. Nuansa politiknya tercermin jelas pada kongres-kongres tahunannya. Jika pada masa pertama pertemuan tahunan hanya disebut kongres, maka dalam masa kedua disebut kongres nasional.[21]

Melalui forum kongres nasional 1916, Tjokroaminoto melancarkan ide pembentukan *nation* (bangsa) dan *self government* (pemerintahan sendiri). Secara formal, aspirasi itu dirumuskan sebagai pernyataan SI dalam kongres nasional CSI pertama (17-24 Juni 1916) di Bandung. Isi pernyataan itu antara lain; ***Pertama,*** agama Islam adalah agama yang mengajarkan ide demokrasi; ***Kedua,*** agama Islam merupakan dasar pokok bagi pendidikan moral dan intelektual; ***Ketiga,*** pemerintah Hindia Belanda tidak perlu campur tangan dalam bidang agama dan seyogyanya tidak membuat diskriminasi antara agama-agama; dan ***Keempat,*** rakyat perlu diberi kesempatan berpartisipasi dalam politik.[22]

Tuntunan ini melahirkan kaum reaksioner Belanda yang saling menyalahkan antara satu dengan yang lain. Mereka menyalahkan Gubernur Jenderal Belanda yang mengakui dengan resmi SI dalam politik, bahkan SI diberi gelar dengan "Salahnya Indenburg" sebagai Gubernur Jenderal saat itu.

Sementara itu, kegelisahan sosial semakin meningkat. Keluhan-keluhan yang sudah terdengar selama kongres nasional pertama terdengar lebih keras lagi dalam kongres nasional kedua di Batavia

pada tanggal 20-27 Oktober 1917. Selain itu, dalam jajaran SI terdapat perbedaan pendapat mengenai partisipasi SI dalam *Volksraad*. Abdul Muis menyatakan bahwa SI perlu mengambil peran di dalamnya, sedangkan Semaun menyangsikan keberadaan dewan itu. Mayoritas pimpinan SI menyetujui pendapat Abdul Muis dan memutuskan untuk ikut serta di dalamnya (kooperasi).[23]

Pada 23 Februari 1918, Tjokroaminoto ditunjuk pemerintah untuk duduk dalam *Volkstraad*. Pengangakatan ini memunculkan pro dan kontra. Namun Abdul Muis maupun Tjokroaminoto dapat bekerjasama dengan para wakil dalam *Radicale Concentratie* (RC) yang didirikan sebagai fraksi di dalam *Volkstraad* yang bertujuan untuk mempercepat realisasi badan perwakilan yang sesungguhnya.[24]

Dalam kongres ketiga tahun 1918, CSI mengemukakan mufakat terhadap pemogokan-pemogokan buruh yang teratur untuk memperbaiki nasib, mencari keadilan dan melawan perbuatan sewenang-wenang. CSI akan membantu pemogokan-pemogokan tersebut. Pada kongres keempat, CSI memberikan petunjuk-petunjuk tentang cara-cara pemogokan.[25]

Perlu juga dikemukakan bahwa di dalam tubuh CSI tidah hanya terdapat muslim yang patuh. Heterogenitas dalam keanggotaan SI kemudian menimbulkan perpecahan antara yang berideologi Islam dan yang berideologi komunis.[26]

Masuknya marxisme ke dalam tubuh SI disebabkan oleh pengaruh gerakan sosialis yang dipropagandakan oleh orang-orang Belanda, melalui organisasi *Indische Sociaal Democratische Vereniging* (ISDV) yang dibentuk pada tahun 1914. Organisasi ini mempropagandakan pemikiran sosialis dan berubah menjadi perkumpulam 'komunis'. Dalam upaya merekrut anggota dari warga pribumi, maka mereka mempengaruhi sejumlah anggota SI cabang Semarang agar menajdi anggota ISDV.[27]

Dalam lingkungan SI, kegiatan ISDV mengguncangkan SI seperti tampak dalam *Volksraad,* Aksi Pertahanan Hindia dan gerakan buruh. Bahkan pada tahun 1920, melalui Darsono, golongan komunis mengeluarkan mosi tidak percaya kepada Tjokroaminoto , khususnya dalam bidang keuangan.[28]

Gerakan ini melahirkan perpecahan antara golongan kanan (anggota SI yang berpaham Islam dan kemudian lebih dikenal dengan

SI Putih) dan golongan kiri (anggota SI yang berpaham marxisme dan dikenal dengan SI Merah). Cabang SI pertama yang menjadi "merah" adalah SI cabang Semarang, dan mempengaruhi cabang SI lainnya sehingga jatuh dibawah dominasi komunis. Mereka masih memakai SI guna mengelabui massa muslim.[29]

Pada kongres tahun 1921, memutuskan untuk mengeluarkan orang-orang komunis dari SI. Dengan demikian, tahun ini merupakan tahun perubahan SI; ***Pertama***, perubahan pada keterangan asas partai; dan ***Kedua***, perpecahan dengan kalangan PKI. Perpecahan ini tampaknya didorong oleh penegasan SI bahwa kebijaksanaan dan kegiatannya semata-mata berdasarkan Islam.[30]

Pada perkembangan selanjutnya, melalui Kongres Nasional di Madiun 1923, SI berganti nama menjadi Partai Syarekat Islam (PSI). Pada tahun 1929 berganti nama lagi menjadi Partai Syarekat Islam Indonesia (PSII).[31]

Perpecahan demi perpecahan dialami SI di bawah kepemimpinan Abikusno Tjokrosujoso. Perpecahan ini lebih bersifat pribadi dan berasal dari perbedaan visi perjuangan partai.[32]

Abikusno mempunyai sikap politik non kooperasi terhadap pemerintah kolonial. Namun elit lainnya seperti H. Agus Salim berpendapat bahwa zaman sudah berubah. Pandangan Salim didasarkan pada kenyataan bahwa zaman kesulitan ekonomi yang terkenal dengan istilah Malaise sebagai akibat dari krisis ekonomi yang melanda dunia tahun 1930-an akan membuat pemerintah kolonial melakukan kontrol yang lebih ketat terhadap organisasi politik yang non kooperasi. Salim mengharapkan kepada pimpinan SI agar bersikap akomodatif terhadap situasi yang telah berubah guna menyelamatkan SI dari tekanan dan menghindari pembubaran dari pemerintah.[33]

Harapan ini disertai dengan aksi pembentukan sebuah komite yang berusaha mendorong SI untuk bersikap kooperatif terhadap pemerintah dan sebagai counter sikap partai yang dianut Abikusno. Namun komite ini tidak berhasil menyakinkan Abikusno, malahan Abikusno memberi skorsing terhadap Salim Cs dan dikeluarkan dari PSI.[34]

Harapan ini juga disuarakan oleh Sukiman beserta pimpinan Muhammadiyah lainnya seperti Wali Al-Falah dan KH. Mas Mansur agar SI pimpinan Abikusno mau melepaskan sikap non

kooperasinya, SI harus mengkonsentrasikan aksi politiknya dan menyerahkan permasalahan sosial ekonomi kepada perkumpulan lainnya dan mencabut disiplin partai yang pernah ditetapkan terhadap Muhammadiyah.[35] Namun harapan ini ditolak oleh Abikusno sehingga Sukiman beserta tokoh Muhammadiyah lainnya membentuk Partai Islam Indonesia (PII) yang mendapat dukungan dari Persatuan Islam dan Thawalib di Minangkabau yang kecewa terhadap PSII.[36]

Pasca kemerdekaan, tepatnya pada tahun 1947, PSII dinyatakan berdiri kembali setelah menyatakan tidak mempunyai ikatan dengan. Pada masa ini, PSII berusaha mengorganisasi petani dalam Sarekat Tani Islam Indonesia, wanita dalam Pergerakan Wanita Islam Indonesia, buruh dalam Gabungan Sarekat Buruh Islam Indonesia, pemuda dalam Pemuda PSII, mahasiswa dalam Sarekat Mahasiswa Islam Indonesia.[37]

PSII bergerak sebagai partai politik sampai diadakannya fusi partai-partai Islam ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP) pada tahun 1973. Setelah itu, Sarekat Islam menjadi organisasi kemasyarakatan dalam Islam. Namun dengan munculnya era reformasi yang ditandai dengan terbukanya kesempatan untuk membentuk partai, maka PSII dihidupkan kembali menjadi sebuah partai dengan nama PSII 1905.[38]

Demikianlah nampak tilas sejarah dan nostalgia ke zaman lampau yang merupakan masa jayanya yang gilang gemilang bagi SI. Ketika itu, SI dieluk-elukkan rakyat, disegani dan dihormati serta dimuliakan oleh kawan maupun lawan. Kini masa jaya itu telah sirna dan entah kapan lagi akan berulang kembali. Sebagai akhir tulisan ini, kami kutip pandangan seorang sarjana Belanda yang melahirkan kekagumannya terhadap SI sebagai berikut:

> "Dengan memilih Islam sebagai identitasnya, SI memastikan diri menjadi sarana yang ampuh dalam cita-citanya. Dan mengingat dia di sini pada tingkat yang cukup tinggi juga berhasil, dapatlah kita menganggap SI sebagai gerakan yang telah memberikan sumbangan penting bagi penyatuan Indonesia".[39]

D. KESIMPULAN

Islam telah menjadi inspirasi umatnya dalam berbagai dimensi.

Salah satunya adalah dalam bidang politik. George McTurnan Kahin menyebutkan bahwa Islam telah dijadikan sebagai "senjata ideologis" (*ideological weapon*) untuk melakukan perlawanan terhadap kaum kolonial.

Dalam konteks keindonesiaan, SI (dan SDI) sebagai gerakan massa yang berbasis Islam merupakan gerakan massa pertama yang terorganisir secara politik dan dianggap sebagai cikal bakal pertumbuhan nasionalisme.

Namun demikian, pertentangan antar kekuatan Islam tak bisa dihindarkan. SI merupakan contoh di mana terjadinya konflik antar elit dalam organisasi yang didasarkan pada konflik ideologi (Islam VS Komunis) maupun konflik yang didasarkan atas perbedaan sikap dan perjuangan.

Selain itu, konflik juga terjadi antara kekuatan Islam dan kekuatan nasionalis sekuler. Perbedaan sudut pandang dalam melihat posisi nasionalisme, ideologi perjuangan serta negara. Demikian pula perbedaan konsepsi dalam memandang agama dan peranannya dalam pembentukan negara merupakan faktor yang ikut serta dalam merenggangkan hubungan antar kekuatan Islam dengan nasionalis sekuler.

DAFTAR PUSTAKA

Benda, Harry J., *Continuity and Change in Shouteast Asia,* New Haven: Yale University Southeast Asean Studies, 1972.

Chalik, Abdul, "Khalifah, Amir dan Sultan dalam Tradisi Politik Islam" dalam Jurnal al-Afkar: Jurnal Dialogis Ilmu-Ilmu Ushuluddin Edisi V, Tahun ke 5, Januari-Juni 2002.

Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam (selanjutnya cukup disebut "Dewan Redaksi"), *Ensiklopedi Islam* Jakarta; Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993.

Firdaus, KH. A.N, *Syarikat Islam Bukan Budi Utomo: Meluruskan Sejarah Pergerakan Bangsa* Cet. I; Jakarta: CV. Datayasa, 1997

Korver, A.P.E, *Sarekat Islam Gerakan Ratu Adil* Jakarta: Grafiti Press,

1985.
Maarif, Ahmad Syafii, *Islam and Nationalism in Indonesia,* Bandung: Mizan, 1988.
Noer, Deliar, *The Modernist Muslim Movement In Indonesia 1900-1942,* diterjemahkan oleh Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial dengan judul: *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* Cet. VIII; Jakarta: PT. Pustaka LP3ES, 1996.
Purwoko, Dwi, "Akar Sejarah: Konflik dan Konsensus" dalam Dwi Purwoko, et.all., *Nasionalisme Islam dan Nasionalisme Sekuler* Cet. I; Depok: PT. Permata Artistika Kreasi, 2001.
Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* Edisi V, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press), 1993.
Tim Redaksi Ensiklopedi Islam Indonesia IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia,* Jakarta: PT. Djambatan, 1992.
Yulianti, Dewi, *Semaoen, Pers Bumiputera dan Radikalisasi Sarekat Islam Semarang* Cet. I; Semarang: Penerbit BENDERA, 2000.

(Endnotes)

1 Lihat Abdul Chalik, "Khalifah, Amir dan Sultan dalam Tradisi Politik Islam" dalam Jurnal al-Afkar: Jurnal Dialogis Ilmu-Ilmu Ushuluddin (Edisi V, Tahun ke 5, Januari-Juni 2002), h. 152.

2 Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Edisi V, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press, 1993), h. 189.

3 Lihat Harry J. Benda, *Continuity and Change in Shouteast Asia,* (New Haven: Yale University Southeast Asean Studies, 1972, sebagaimana dikutip Ahmad Syafii Maarif,

4 Nama ini berubah menjadi Partai Sarekat Islam dalam tahun 1921 dan Partai Syarekat Islam Indonesia pada tahun 1930. Sarekat juga sering juga ditulis Syarekat atau Syarikat. Nama Sarekat Islam digunakan dalam tulisan ini. Lihat Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement In Indonesia 1900-1942,* diterjemahkan oleh Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial dengan judul: *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Cet. VIII; Jakarta: PT. Pustaka LP3ES, 1996), h. 114.

5 *Ibid.,*

6 Lihat Tim Redaksi Ensiklopedi Islam Indonesia IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia,* (Jakarta: PT. Djambatan, 1992), h. 894.

7 *Ibid.,*

8 Lihat Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement In Indonesia 1900-1942.*, h. 114.

9 Lihat Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam (selanjutnya cukup disebut "Dewan Redaksi"), *Ensiklopedi Islam* (Jakarta; Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993), h. 253. Bandingkan pula Deliar Noer, *op. cit.*,

10 *Ibid.*,

11 Lihat Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement In Indonesia 1900-1942.*, h. 114.

12 Lihat Tim Redaksi, *Ensiklopedi Islam Indonesia.*, h. 895.

13 Lihat Dewi Yulianti, *Semaoen, Pers Bumiputera dan Radikalisasi Sarekat Islam Semarang* (Cet. I; Semarang: Penerbit BENDERA, 2000), h. 21.

14 *Ibid.*,

15 Lihat Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam Indonesia.*, h. 895

16 Lihat Dewi Yulianti, *Semaoen, Pers Bumiputera dan Radikalisasi Sarekat Islam Semarang.*, h. 21.

17 Lihat Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam Indonesia.*, h. 895

18 Tim Redaksi, *Ensiklopedi Islam Indonesia.*, h. 895

19 Lihat KH. Firdaus A.N, *Syarikat Islam Bukan Budi Utomo: Meluruskan Sejarah Pergerakan Bangsa* (Cet. I; Jakarta: CV. Datayasa, 1997), h. 3. Lihat pula Dewan Redaksi, *op. cit.*,

20 *Ibid.*, *Syarikat Islam…*, lihat pula Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam Indonesia.*, h. 253-254.

21 *Ibid.*,

22 *Ibid.*,

23 *Ibid.*,

24 *Ibid.*, h. 255.

25 *Ibid.*,

26 *Ibid.*,

27 *Ibid.*,

28 *Ibid.*,

29 *Ibid.*, h. 256.

30 *Ibid.*,

31 *Ibid.*,

32 *Ibid.*,

33 *Ibid.*,

34 *Ibid.*,

35 Lihat Dwi Purwoko, "Akar Sejarah: Konflik dan Konsensus" dalam Dwi Purwoko, et.all., *Nasionalisme Islam dan Nasionalisme Sekuler* (Cet. I; Depok: PT. Permata Artistika Kreasi, 2001), h. 14.

36 *Ibid.*,

37 *Ibid.*,

38 *Ibid.*,

39 Lihat A.P.E Korver, *Sarekat Islam Gerakan Ratu Adil* (Jakarta: Grafiti Press, 1985), h. 15-21.

MUHAMMADIYAH: GERAKAN SOSIAL KEAGAMAAN

A. LATAR BELAKANG MASALAH

Ahmad Syafii Maarif[1] mengatakan bahwa salah satu organisasi sosio-keagamaan yang paling berpengaruh di Indonesia sejak dekade kedua dan ketiga abad ke-20 adalah Muhammadiyah yang didirikan pada tanggal 8 Dzulhijjah 1330 H/18 Nopember 1912 oleh K.H.A. Dahlan (1868-1923 di kota Yogyakarta.[2] Sedangkan Amien Rais mengatakan bahwa Muhammadiyah adalah sebuah gerakan sosial keagamaan yang merupakan suatu fenomena modern. Ciri kemodernenan dari organisasi ini, menurutnya, ada tiga hal pokok; *Pertama,* bentuk gerakannya yang terorganisasi; *Kedua,* aktivitas pendidikannya yang mengacu pada model sekolah modern untuk ukuran zamannya; dan *Ketiga,* pendekatan teknologis yang digunakan dalam mengembangkan aktivitas organisasi terutama amal usahanya.[3]. adapun Deliar Noer mengatakan Muhammadiyah adalah salah sebuah organisasi sosial Islam yang terpenting di Indonesia sebelum Perang Dunia II dan mungkin juga sampai era sekarang ini.[4]

Namun Amin Abdullah mengatakan munculnya gerakan dakwah keagamaan ala Muhammadiyah di atas panggung sejarah keagamaan Islam di Indonesia merupakan peristiwa sosial-budaya biasa. Yakni peristiwa sosial budaya bernapaskan keagamaan Islam, yang merupakan "eksperimen sejarah" yang cukup spektakuler, khususnya, untuk ukuran saat itu.[5]

Namun dalam kurun perjalanan 81 tahun sejak didirikan pada 1912, organisasi ini kini ternyata dilanda gejala pengaburan eksistensi; ia kini tidak lagi banyak dikenal. Dengan perkataan lain, eksistensinya

hanya dirasakan oleh jajaran pengurus dan para anggotanya. Sementara, di luar komunitas tersebut, diyakini praktis tak ada yang benar-benar paham mengenai Muhammadiyah.

Persoalannya adalah dapatkah Muhammadiyah bangkit kembali menjadi satu gerakan keagamaan yang dinamis di tengah-tengah masyarakat modern bahkan postmodern ini. Sebuah pertanyaan yang sangat problematik sebagai cerminan akan keprihatinan masyarakat melihat ketidakberdayaan organisasi Islam dalam mengantisipasi perkembangan masyarakat. Pertanyaan inilah yang akan dicoba dikaji dalam makalah ini.

B. SETTING HISTORIS LAHIRNYA MUHAMMADIYAH

Muhammadiyah didirikan oleh KH. Ahmad Dahlan pada tanggal 18 Dzulhijjah 1330 bertepatan dengan tanggal 18 Nopember 1912 di Yogyakarta.

Ketika Muhammadiyah didirikan, umat Islam sedang menghadapi tantangan zaman yang menghimpit berupa hampir seluruh umat Islam berada di bawah belenggu cengkeraman penjajahan, kebekuan pemikiran keagamaan, rendahnya mutu pendidikan, terlebih lagi jika dibandingkan dengan dunia pendidikan umum yang dikelola oleh pemerintah kolonial dan yayasan-yayasan Katolik dan Protestan. Dalam bidang pelayanan sosial, seperti rumah sakit, panti asuhan, rumah jompo dan lain sebagainya mengalami nasib yang sama. Belum lagi situasi umum umat Islam yang sangat mengkhawatirkan seperti kebodohan, keterbelakangan dan kemisikinan.[6]

Dalam situasi tersebut di atas, muncullah ide untuk mendirikan suatu “persyarikatan” guna merespon tantangan zaman tersebut dalam wujud pendirian sebuah “organisasi” yang merupakan ciri khas model gerakan pembaruan kegamaan di Indonesia.[7] Dalam konteks Indonesia, Muhammadiyah merupakan pioner, di samping Sarekat Islam (SI).

Dalam bahasa Hamka (1908-1981), ada tiga faktor yang mendorong lahirnya gerakan ini. *Pertama*, keterbelakangan dan kebodohan umat Islam di Indonesia pada semua aspek kehidupan; *Kedua*, kondisi kemiskinan yang parah yang dialami oleh umat Islam; *Ketiga*, kondisi pendidikan Islam yang sudah amat kuno seperti yang terlihat dalam pesantern.[8]

Sedangkan Musthafa Kamal Pasha mengatakan bahwa ada dua faktor yang melatarbelakangi berdirinya organisasi ini, yakni; *Pertama,* faktor subyektif, yakni hasil dari perenungan, penelaahan, pembahasan dan pengkajian yang mendalam Ahmad Dahlan terhadap al-Qur'an; *Kedua,* faktor obyektif yang terdiri dari faktor obyektif yang bersifat internal dan ekternal. Faktor obyektif yang bersifat internal yakni ketidakmurnian amalan umat Islam, lembaga pendidikan yang lemah. Sedangkan faktor obyektif ekternal adalah meningkatnya gerakan kristenisasi dalam masyarakat dan penetrasi bangsa-bangsa Eropa yang menjajah rakyat nusantara.[9]

Dalam bahasa Amien Rais, Muhammadiyah lahir sebagai perwujudan dari sesuatu pergumulan yang mendalam, namun jawaban strategis yang diberikan bukanlah dalam bentuk gerakan pemikiran semata-mata, akan tetapi amal nyata di tengah-tengah masyarakat. Dengan kata lain, dataran geraknya adalah praksis, tetapi basisnya adalah pemikiran.[10]

Sedangkan Amin Abdullah membahasakan bahwa menurut kacamata analisis sosiologis agama kontemporer, sepak terjang Muhammadiyah di awal berdirinya, mirip gerakan "sempalan" yang positif dari kekuatan *mainstream* pemikiran keagamaan yang hidup saat itu.

Oleh karena itu, Amin Abdullah mengalami kesulitan untuk mengindentifikasi gerakan Muhammadiyah, pada awal berdirinya, apakah sebagai gerakan "teologis" murni atau sebagai gerakan "kalam" yang hanya berdasarkan pada konsep-konsep teologis. Maka dari itu, gerakan pemahaman keagamaan ala Muhammadiyah merupakan fenomena yang sama sekali baru, yang sulit diindentifikasi begitu saja dalam plot literatur-literatur klasik-skolastik yang telah mapan.[11]

C. MAKNA DARI NAMA ORGANISASI

Secara etimologis, Muhammadiyah berasal dari kata bahasa Arab "Muhammad" yaitu nama Nabi dan Rasul Allah yang terakhir. Selanjutnya mendapatkan "*ya' nisbiyah*" yang artinya menjeniskan. Jadi Muhammadiyah berarti umat "Muhammad saw" atau "pengikut Muhammad Saw" yakni semua orang Islam yang mengakui dan menyakini bahwa Nabi Muhammad saw adalah hamba dan pesuruh Allah yang terakhir.[12]

Sedangkan secara terminologis, Muhammadiyah adalah gerakan Islam, dakwah Amar Ma'rif Nahiy Munkar, berasas Islam dan bersumber pada al-Qur'an dan Sunnah.[13]

D. MAKSUD DAN TUJUAN ORGANISASI

Maksud dan tujuan dari organisasi ini telah mengalami beberapa kali amandemen, baik dari redaksional, susunan bahasa dan perubahan istilah. Pada waktu berdirinya, rumusan dari maksud dan tujuan organisasi ini adalah; *Pertama,* menyebarkan pengajaran Nabi Muhammad Saw kepada penduduk bumi-putra, dalam redensi Yogyakarta; *Kedua,* memajukan hal agama Islam kepada anggota-anggotanya.[14]

Kemudian setelah organisasi ini melebar keluar Yogyakarta, maka rumusannya disempurnakan menjadi, *Pertama,* memajukan dan menggembirakan pengajaran dan pelajaran agama Islam di Hindia Belanda dan *Kedua*, memajukan dan menggembirakan hidup sepanjang kemauan agama Islam kepada sekutu-sekutunya.[15]

Terakhir pada Muktamar Muhammadiyah yang ke-44 yang berlangsung di Jakarta pada tanggal 7-11 Juli 2000, memutuskan untuk mengembalikan Islam sebagai asas persyarikatan yang sebelumnya atas dasar keputusan Muktamar Muhammadiyah yang ke-41, Muhammadiyah berasaskan Pancasila.[16]

Organisasi ini telah mengalami pergantian pimpinan sebanyak 13 kali sejak berdirinya mulai dari Ahmad Dahlan sampai Ahmad Syafii Maarif.[17]

E. MUHAMMADIYAH: GERAKAN SOSIAL KEAGAMAAN

Gerakan perjuangan Muhammadiyah bercirikan; *Pertama,* Muhammadiyah sebagai gerakan Islam; *Kedua,* Muhammmadiyah sebagai gerakan dakwah Islam; dan *Ketiga,* Muhammadiyah sebagai gerakan tajdid.[18]

Sebagai gerakan sosial keagamaan, Muhammadiyah telah menyelenggarakan berbagai kegiatan yang cukup bermanfaat bagi pembinaan individu maupun sosial. Misalnya, dalam bidang pendidikan, Muhammadiyah telah menyelenggarakan program ini dalam skala yang besar dengan sistem yang berbeda dengan sistem yang dianut oleh pesantren. Sementara telah ada institusi pendidikan yang dikelola misionaris yang pada umumnya terletak di perkotaan dengan

manajemen yang dianggap modern pada saat itu. Persoalannya ialah masih layakkah pemikiran Dahlan dalam bidang pendidikan sebagai gerakan reformasi?

Sebagai gerakan dakwah dan sosial-keagamaan, Muhammadiyah akan senantiasa terlibat dengan setiap wacana dan paradigma. Kini berkembang isu global tentang wacana masalah keumatan (kerakyatan), isu demokratisasi, hak asasi, dan pemberdayaan rakyat serta *gender*. Selain itu muncul krisis-krisis sistemik, krisii moral, korupsi dan lingkungan hidup yang akan menjadi persoalan krusial. Muhammadiyah sebagai organisasi yang didedikasikan untuk keumatan harus merespon kenyataan tersebut. Persoalannya adalah mampukah Muhammadiyah untuk menjawab tantangan itu?

Berdasarkan paradigma Kuntowijoyo, maka Muhammadiyah susah untuk merespon tantangan itu. Menurut Kuntowijoyo, hal ini disebabkan oleh karena dari perspektif *community development,* Muhammadiyah belum memiliki konsep gerakan sosial yang jelas.[19] Oleh karena itu, Muhammadiyah harus merumuskan kembali konsep gerakan sosialnya. Selama ini gerakannya belum pernah didasarkan pada elaborasi yang mendalam tentang realitas sosial yang obyektif. Gerakannya masih didasarkan atas dasar kesadaran subyektif-normatik belaka.[20]

Misalnya, Muhammadiyah selama ini tampaknya masih belum bisa menerjemahkan siapa yang dimaksud dengan kaum *dhuafa, masakin, fuqara* dan *mustad'afin* dalam konteks sosial yang empiris. Keberpihakan kepada kelompok-kelompok sosial belum didasarkan pada kesadaran obyektif-empiris, namun didasarkan pada kesadaran subyektif-normatif.[21]

Adalah menjadi tugas ijtihad gerakan-gerakan pembaruan semacam Muhammadiyah untuk mulai membangun Islam dalam realitas obyektif. Di samping untuk terus memperjuangkan Islam dalam konteks kesadaran subyektif, kita berupaya memperjuangkan Islam dalam realitas obyektifnya.

Dalam konteks ini, memperjuangkan Islam dalam realitas obyektif adalah menata sistem-sistem sosial masyarakat Islam. Dalam artian, kita harus menerjemahkan Islam pada tataran empiris. Misalnya, bagaimana mengimplementasikan konsep-konsep normatif tentang siapa yang dimaksud dengan kaum *dhu'afa, masākin, fuqara,* dan *mustad'afin*

pada formulasinya yang obyektif dan empiris. Implementasi ini akan membantu dalam memberikan panduan tentang bagaimana peranan mereka dalam sistem ekonomi, sosial, birokrasi dan sebagainya. Tanpa obyektivikasi semacam ini, umat Islam akan mengalami *split existence* –dalam realitas subyektif ia Muslim tapi pada saat yang sama ia tidak mampu mempertahankan kemuslimannya pada dunia obyektiv.[22]

Berbagai realitas yang dapat dikemukakan untuk memperjelas fenomena melemahnya daya antisipasi terhadap perubahan adalah:.

Kenyataan pertama berada pada perkembangan amal usaha Muhammadiyah; *Kenyataam kedua* berhubungan dengan adopsi teknologi dalam arti produk; dan *Kenyataan ketiga* berkaitan dengan metode atau cara pengembangan organisasi.[23]

Melemahnya daya antisipasi berikut berbagai gejala yang menampakkannya tidak dapat dilepaskan dari beberapa faktor penting, baik ekternal maupun internal. *Pertama,* terjadinya degradasi aspek pemikiran dalam tubuh Muhammadiyah sebagai suatu pemikiran; *Kedua,* sebagian jajaran persyarikatan maupun amal usaha lebih terpaku pada rutinitas gerak; *ketiga,* melemahnya daya dukung ekonomi; dan *Keempat,* sektor pengkaderan.[24]

Jika hal ini tidak diatasi dengan baik, maka Muhammadiyah akan tenggelam dalam arus marginalisasi peranan. Agar jati diri Muhammadiyah sebagai pemrakarsa pergerakan inovatif tetap eksis dan menjadi ormas yang berpengaruh di masa depan, maka ada beberapa persoalan yang ia harus rekonstruksi, yakni:

Pertama, merumuskan kembali "ideologi tajdid" yang menjadi jati dirinya. Ketika telah banyak lapangan Muhammadiyah tekah direbut oleh organisasi lain, maka Muhammadiyah harus merumuskan kembali corak tajdid sebagai bahan acuan dalam membedakan Muhammadiyah dengan ormas keagamaan Islam lainnya.

Kedua, menghilangkan kesenjangan antara potensi diri yang dimiliki oleh Muhammadiyah dan tuntunan peranan yang harus dimainkannya. Dalam konteks ini, kepemimpinan adalah aspek yang paling memprihatinkan. Bukan saja kuantitas pimpinan *mumpuni* yang minim, tetapi juga kualitas pimpinannya juga tidak sepadan dengan tugas yang harus dijalankannya.

Ketiga, penentuan priorotas kegiatan. Muhammadiyah telah menjadi organisasi yang sangat ambisius yang ingin mengerjakan

begitu banyak bidang tetapi tidak didukung dengan sumber daya yang sepadan akibat tidak tegasnya dalam memilih lahan kegiatan.

Berbagai fenomena yang digambarkan di atas, baik yang berhubungan dengan kelemahan dan kekuatan Muhammadiyah, maupun yang berkaitan dengan peluang dan tantangan yang dihadapi Muhammadiyah, tentu saja belum menggambarkan keseluruhan persoalan. Masih diperlukan lagi upaya yang serius dan terus menerus untuk menganalisis berbagai fenomena serta mengindentifikasikan kemungkinan-kemungkinan lainnya.

F. PENUTUP/KESIMPULAN

Kebutuhan manusia akan agama adalah kebutuhan manusia terhadap kemanusiaan. Islam yang memiliki ajaran sosial sebagai petunjuk, peringatan sekaligus penuntun kepada pencerahan sosial. Di era ketika nilai kemanusiaan menjadi degradasi, persoalan kultural hingga struktural menjadi wacana yang memerlukan pemecahan dengan kecerdasan dalam upaya aktualisasi agama.

Muhammadiyah sebagai gerakan keagamaan tak bisa menghindarkan diri dari respon-respon terhadap fenomena global. Maka dari itu, *khitah* perjuangan Muhammadiyah dan slogan-slogan yang telah "basi" perlu direkonstruksi ulang dalam rangka menghadapi tantangan tersebut.

Untuk mempertahankan citranya sebagai gerakan tajdid, maka Muhammadiyah harus menampilkan dirinya sebagai gerakan ilmu. Jika tidak, Muhammadiyah harus dengan *legowo* melepaskan atribut gerakan tajdid agar beban mental dan psikologi sedikit berkurang, karena saat ini Muhammadiyah menjadi gerakan Islam "biasa-biasa" saja.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Amin, "Pendekatan "Teologis" dalam Memahami Muhammadiyah" dalam Kelompok Studi Lingkaran (Ed), *Intelektualisme Muhammadiyah Menyongsong Era Baru* Cet. I; Bandung: Mizan, 1995.

Ali, A. Mukti, *Alam Pemikiran Di Indonesia dan Modern Islamic Thought*

in Indonesia Yayasan NIDA, 1971.

Hamka, "K.H.A. Dahlan", dalam *Buku Peringatan 40 Tahun Muhammadiyah* (Jakarta:tp.,, 1952.

Kuntowijoyo, "Menggerakkan Kembali Khittah Muhammadiyah sebagai Organisasi Sosial Keagamaan" dalam Kelompok Studi Lingkaran (Ed), *Intelektualisme Muhammadiyah Menyongsong Era Baru* Cet. I; Bandung: Mizan, 1995.

Maarif, Ahmad Syafii, *Islam dan Masalah Kenegaraan* Cet. I; Jakarta: LP3ES, 1985

Noer, Deliar, *The Modernist Muslim Movement In Indonesia 1900-1942,* diterjemahkan oleh Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial dengan judul: *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* Cet. VIII; Jakarta: PT. Pustaka LP3ES, 1996.

Pasha, Kamal Musthafa, *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam* Cet. VI; Yogyakarta: Penerbit Persatuan, 1988.

_et. all., *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam* (*dalam Perpespektif Historis dan Ideologis* Cet. I; Yogyakarta: LPPI, 2000.

Rais, Amien, "Kata Pengantar" dalam Kelompok Studi Lingkaran (Ed), *Intelektualisme Muhammadiyah Menyongsong Era Baru* Cet. I; Bandung: Mizan, 1995.

(Endnotes)

1 Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan* (Cet. I; Jakarta: LP3ES, 1985), h. 63.

2 Terlepas dari obyektifitas dan subyektifitas Syafii Maarif, kita harus mengakui bahwa Muhammadiyah adalah sebuah gerakan yang sangat berpengaruh dibandingkan dengan gerakan-gerakan lainnya, seperti SI, Persis dan lain sebagainya.

3 Lihat Amien Rais, "Kata Pengantar" dalam Kelompok Studi Lingkaran (Ed), *Intelektualisme Muhammadiyah Menyongsong Era Baru* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1995), h. 9.

4 Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement In Indonesia 1900-1942,* diterjemahkan oelh Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial dengan judul: *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Cet. VIII; Jakarta: PT. Pustaka LP3ES, 1996),

h. 84.

5 Lihat Amin Abdullah, "Pendekatan "Teologis" dalam Memahami Muhammadiyah" dalam Kelompok Studi Lingkaran (Ed), *Intelektualisme Muhammadiyah Menyongsong Era Baru* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1995), h. 7.

6 *Ibid.,*

7 A. Mukti Ali, *Alam Pemikiran Di Indonesia dan Modern Islamic Thought in Indonesia* (Yayasan NIDA, 1971), h. 20-21.

8 Lihat Hamka, "K.H.A. Dahlan", dalam *Buku Peringatan 40 Tahun Muhammadiyah* (Jakarta:tp.,, 1952), h. 31-32.

9 Lihat Musthafa Kamal Pasha, *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam.,* h. 71-77.

10 Lihat Amien Rais, "Kata Pengantar" dalam Kelompok Studi Lingkaran (Ed), *Intelektualisme Muhammadiyah Menyongsong Era Baru.,* h. 11.

11 Lihat Amien Abdullah, *loc. cit.,*

12 Lihat Musthafa Kamal Pasha et. all., *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam* (*dalam Perpespektif Historis dan Ideologis* (Cet. I; Yogyakarta: LPPI, 2000), h. 70.

13 *Ibid.,*

14 Lihat Musthafa Kamal Pasha, *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam.,* h. 80.

15 *Ibid.,* h. 81.

16 *Ibid.,* h. 83.

17 Lihat Musthafa Kamal, *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam* (Cet. VI; Yogyakarta: Penerbit Persatuan, 1988), h. 54-57.

18 Lihat *ibid.,* h. 58-59 selanjutnya bandingkan Musthafa Kamal Pasha, *op. cit.,* h. 113-115.

19 Lihat Kuntowijoyo, "Menggerakkan Kembali Khittah Muhammadiyah sebagai Organisasi Sosial Keagamaan" dalam Kelompok Studi Lingkaran (Ed), *Intelektualisme Muhammadiyah Menyongsong Era Baru* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1995), h. 58.

20 *Ibid.,* h. 86.

21 *Ibid.,*

22 *Ibid.,* h. 88.

23 Lihat Amien Rais, "Kata Pengantar" dalam Kelompok Studi Lingkaran (Ed), *Intelektualisme Muhammadiyah Menyongsong Era Baru.,* h. 11.

24 *Ibid.,* h. 12.

PEMIKIRAN
MODERN DALAM ISLAM
KONSEP. TOKOH DAN ORGANISASI

Buku ini membahas tentang pemikiran modern dalam Islam, baik dalam tataran pemikiran Islam berkaitan dengan konsep, tokoh maupun organisasi keagamaan. Dengan demikian, ada tiga bagian dari buku ini, yakni Pertama, bagian tentang pemikiran Islam dalam wacana konsep, yang membahas tentang pluralitas makhluk dan keesaan khalik, juga pembahasan tentang *Wahdah al-Adyan* dan *Wahdah al-Syuhud al-Sirhindi*.

Kedua, bagian tentang pemikiran Islam dalam wacana tokoh yang meliputi kajian pemikiran Islam dari tokoh Muhammad Abduh hingga Azyumardi Azra; Ketiga, bagian tentang pemikiran Islam dalam wacana organisasi keagamaan yang meliputi Sarekat Islam dan Muhammadiyah. Dalam kajian tentang pluralitas makhluk dan keesaan khalik misalnya, buku ini menjelaskan bahwa Pluralitas makhluk adalah suatu keniscayaan, keharusan sekaligus sunnatullah kehidupan yang dilatarbelakangi oleh berbagai faktor yang niscaya pula. Penolakan terhadap pluralitas makhluk adalah penolakan terhadap sesuatu yang seharusnya terjadi serta kekufuran terhadap takdir Allah. Pengakuan adanya pluralitas harus disertai dengan kesadaran yang mendalam untuk bersama-sama membangun suatu pergaulan yang dilandasi penghargaan dan penghayatan atas kemajemukan. Untuk membangun kebersamaan tersebut adalah kesadaran yang sebenarnya terhadap eksistensi pluralitas sebagai keniscayaan. Pemikiran seperti ini harus dihadirkan dlm konteks kehidupan kebangsaan yang majemuk dan multikultural seperti bangsa Indonesia.

Penulis menyadari bahwa kelahiran buku ini tidak terlepas dari uluran tangan berbagai pihak, baik yang bersifat materi maupun moril sehingga dapat terwujud sebagaimana adanya. Harapan besar kami semoga karya ini dapat bermanfaat dan berguna bagi para pembaca, khususnya para peminat wacana pemikiran, juga semoga berguna kepada pribadi penulis. Selamat membaca...

ISBN: 978-602-51413-6-2